BULLETIN

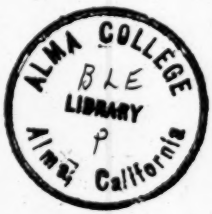
DE

LITTÉRATURE ECCLESIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

bnol.21

1920



27107

LA PAIX SOCIALE[1]

MONSEIGNEUR LE CHANCELIER,
MESSEIGNEURS,
MESDAMES,
MESSIEURS,

Ma première parole va à notre vénéré Chancelier. Tous, nous saluons avec joie et admiration cette verte vieillesse qui défie l'outrage des ans. Vous êtes, Monseigneur, notre doyen estimé et aimé. Vous nous donnez tous les exemples : l'exemple d'une activité inlassable, d'un zèle ardent et éclairé, d'une vertu qui rayonne sur votre épiscopat avec un éclat incomparable. Vous nous donnez aussi l'exemple d'une santé qui ne connaît pas encore l'épreuve. Puissions-nous suivre fidèlement tous ces beaux exemples !

Je viens à mon allocution. Je pourrais appeler cela un devoir. C'est l'usage, en effet, que, chaque année, l'un des évêques protecteurs de l'Institut apporte sa composition et la lit sous l'œil compatissant de ses collègues, sous le regard curieux et éveillé des maîtres et des élèves, devant un auditoire bienveillant, parce que ami.

Quand, il y a quelques jours, on m'a rappelé que je devais être prêt pour mon allocution puisque voilà six ans que j'avais été prévenu, j'ai éprouvé un sentiment légèrement désagréable. Imitant les bons écoliers de partout, j'avais réservé mon travail pour la dernière heure. J'étais fort perplexe sur le choix de mon sujet, — c'est le moment le plus dur, — lorsqu'une idée me vint. Je vous la dois, Monseigneur le Chancelier.

Je me dis que je ne saurais mieux faire que de m'inspirer de votre récente lettre sur *la Paix Sociale*. Là, en quelques pages

(1) Discours prononcé par Mgr l'évêque de Bayonne à la séance solennelle de rentrée de l'Institut, le 18 novembre 1919.

magistrales, vous avez parlé du grand conflit mondial actuel, et vous avez doctement rappelé les enseignements de Léon XIII. Après vous, moins bien, avec la même conviction, je voudrais dire que ce conflit angoissant ne sera apaisé, résolu que par l'intervention de l'Eglise. Les hommes n'y suffiront pas.

I

Un phénomène social éclate au grand jour : le peuple qui avait été tenu à l'écart des affaires publiques entre en scène et réclame sa place dans les gouvernements. « Il n'y a pas de question sociale », disait Gambetta. En vérité, c'est la seule question.

Le peuple s'est-il préparé à ce nouveau rôle ? Quelle est sa mentalité ?

Depuis longtemps des sectaires ignorants, des politiciens étourdis, des libres-penseurs satisfaits proclament et enseignent qu'il n'y a pas de Dieu, pas d'âme, pas d'éternité, que tout finit avec la vie présente, qu'il faut jouir pendant ces courts moments; que la foi religieuse est un mensonge, et les douces espérances d'une autre vie une chimère.

Le peuple écoute et réfléchit. Las de souffrir, de souffrir sans compensation, il s'écrie : à mon tour maintenant; je veux, j'exige ma part de jouissances dès à présent, puisqu'il n'y a pas de lendemain à cette vie. Pour l'obtenir, je veux le pouvoir.

Et que répondre si l'on n'a pas la foi ? Le socialisme fait siennes ces revendications et se dresse à l'horizon comme un spectre menaçant. De sourds grondements annoncent l'approche de cette armée qui se compte et s'organise avec une audace terrifiante. Les conflits surgissent et mettent les classes sociales aux prises. Des grèves formidables suspendent la vie nationale, tiennent en échec le monde du travail, les gouvernements, désorganisent la société et la menacent des pires violences. Un syndicat d'intérêts, d'appétits, de haines englobant l'univers, prêche ouvertement la Révolution sociale, celle qui sévit en Russie depuis deux ans, qui a fait de ce puissant empire un amas de ruines et n'en laisse subsister que des visions de désolation et de mort.

II

Qui pourra conjurer le cataclysme ?
Les gouvernements, dit-on.

En effet, en France surtout, l'Etat méconnaissant avec hauteur toute autre autorité, s'érige en pouvoir unique, souverain. Il dirige les affaires comme il dirige les consciences, comme il impose son enseignement. Il est l'Etat-Providence qui distribue à chacun la manne quotidienne. Il est le Dieu-Etat.

Que va faire ce Dieu-Etat en présence des masses déchaînées, de ce prolétariat dont les exigences grandissent, se font impérieuses, tyranniques ?

Ordinairement, il parlemente, va de concessions en concessions et enfin, il capitule. A certains jours même, la peur en fait un complice.

Parfois il menace. Les amis de Gambetta disaient : si la question sociale devenait un péril, nous la résoudrions à coups de canon. Ces jours derniers, M. Clemenceau s'écriait : « Entre les bolchevistes et nous, c'est une question de force, puisqu'en réclamant la liberté pour eux-mêmes, ils prétendent nous imposer une dictature d'absolutisme par un système d'exécrables attentats où s'exalte le délire de férocité qui distingue si remarquablement les serfs mal émancipés de Russie. »

Non, ce n'est pas dans la rue et par des coups de fusil que se résoudront ces douloureux problèmes. Les vaincus d'un jour ne perdront pas une espérance, n'abdiqueront pas une revendication. La lutte durera jusqu'au triomphe des révoltés, si une autorité supérieure aux hommes et aux gouvernements n'intervient. Napoléon, qui s'y connaissait, a dit : « A la longue, le sabre est toujours battu par l'esprit. »

Vous les menacez de l'armée ? Mais l'armée, c'est la nation, c'est le peuple lui-même qui retournera le glaive contre ses oppresseurs dans ce duel à mort.

Vous les menacez de votre autorité ? Ils ont pris la devise significative de Proudhon : *ni Dieu, ni maître.* S'il n'y a pas de Dieu, il ne peut y avoir de maître ici-bas. Les hommes étant égaux en droit, ils doivent l'être en fait. Si vous voulez plier ma volonté, je m'insurge; la lutte commence. La victoire restera provisoirement au plus fort. C'est l'anarchie légale, logique.

S'il n'y a pas une volonté supérieure qui ait le droit d'incliner les volontés humaines, si l'on ne croit ni à Dieu, ni à l'âme, l'honnêteté, le respect de la propriété, de la vie des hommes, ne sont que des mots, des conventions, des duperies. Sans l'idée d'un Dieu au nom duquel on gouverne, qui punit ou récom-

pense dans une autre vie, il n'y a pas, et il ne peut y avoir de justice ici-bas. Or, dit saint Augustin : « La justice une fois mise de côté, les gouvernements sont-ils autre chose que des brigandages en grand ? »

Ecoutez les aveux d'un socialiste célèbre, Pierre Leroux : « Autrefois, il y avait un Dieu dans le ciel, un paradis à gagner, un enfer à craindre. Il y avait aussi sur la terre une société; j'avais ma part dans cette société; car si j'étais sujet, j'avais au moins le droit du sujet, le droit d'obéir sans être avili. Mon maître ne me commandait pas sans droit, au nom de son égoïsme. Son pouvoir émanait de Dieu qui permettait l'inégalité sur la terre en attendant les réparations du ciel. Nous avions la même morale, la même religion, les mêmes espérances éternelles. Au nom de cette morale et de cette religion, servir était mon lot, commander était le sien. Mais, servir, c'était obéir à Dieu et payer de mon dévouement mon protecteur sur la terre. Et puis, si j'étais inférieur dans la société laïque j'étais l'égal de tous dans la société spirituelle qu'on appelait l'Eglise. Et cette Eglise n'était elle-même que le vestibule et l'image de la véritable Eglise, de l'Eglise céleste. Je supportais pour mériter, je souffrais pour jouir de l'éternel bonheur. J'avais la prière, j'avais le sacrement; j'avais le repentir et le pardon de mon Dieu. J'ai perdu tout cela; vous m'avez appris que je n'ai pas de paradis à espérer, qu'il n'y a plus d'Eglise, que le Christ était un imposteur... Je ne sais même s'il existe un Dieu. Donc, je veux ma part de la terre. Vous avez tout réduit à de l'or et à du fumier. Je veux ma part de cet or et de ce fumier. Vous m'avez ôté le paradis dans le ciel, je le veux sur la terre... »

III

Si les gouvernements qui se disent officiellement athées sont impuissants à contenir et à diriger les peuples aux heures de trouble et de révolte, qui donc interviendra ?

L'Eglise. C'est sa mission providentielle. Notre-Seigneur Jésus-Christ a établi son Eglise pour éclairer, guider et soutenir les sociétés. Seuls, les Papes ont osé se proclamer les défenseurs naturels, de par Dieu, de tous les peuples. Devant eux, les frontières des empires s'abaissent pour laisser passer leur voix. L'histoire du monde depuis deux mille ans est, en vérité, l'histoire même de l'Eglise Le christianisme a pénétré les institu-

tions, les mœurs, les civilisations comme les nations et leurs gouvernements.

Dans le passé, l'Eglise a réhabilité la femme, élevé l'esclave à la condition de serf et bientôt à la dignité de citoyen. Elle travaille à l'établissement des communes; elle ruine le régime féodal. Dans les temps de foi, aux époques de guerres cruelles, de crimes affreux, l'Eglise frappe les tyrans, dépose les souverains oppresseurs des peuples. Elle use de son influence pour adoucir les mœurs; elle répand les idées de justice, de liberté, favorise le principe de l'association par l'institution des monastères, des communes, de la chevalerie, des corporations.

Voici un témoignage qui ne paraîtra pas suspect. M. Victor Duruy écrit : « A une société violente l'Eglise enseigna la douceur; à des hommes vindicatifs elle enseigna le pardon; à la hiérarchie féodale, elle oposa l'égalité de tous les hommes; à la turbulence la discipline; à la droiture la liberté; à la force le droit. Contre des maîtres superbes elle protégeait l'esclave; contre le divorce et la polygamie elle défendait les droits de la femme, des enfants, de la famille; les princes et seigneurs féodaux se croyaient au-dessus de toute loi; les Papes firent gronder sur leurs têtes les foudres de l'Eglise. Alors que la force seule régnait, les Papes s'étaient fait les gardiens des lois morales : et à ceux des princes qui violaient les lois, ils les rappelaient en déliant les peuples du serment de fidélité. Le Pontificat parlait au nom et place du droit populaire. »

Le protestant Guizot écrira : « C'est à l'Eglise qu'est due la civilisation moderne. Si l'Eglise n'avait pas existé, le monde entier était livré à la force matérielle. » De Maistre dira que « les Papes furent les instituteurs, les tuteurs, les sauveurs et les véritables génies constituants de l'Europe. »

Dans le présent, l'Eglise continue ses traditions bienfaisantes envers les peuples et les individus.

Depuis un siècle, nous assistons à une transformation radicale des sociétés. Ce sont des aspirations et des ambitions nouvelles, non pas de pacifiques évolutions, mais de violents soubresauts. Les masses inquiètes et brutales dressent le bilan de leurs revendications. Pareilles à un torrent impétueux, elles menacent de tout submerger si elles n'obtiennent pas satisfaction.

Au milieu de ces cris de colère et de guerre, une voix s'élevait, il y a un quart de siècle, la voix de Léon XIII. Comme

autrefois les Papes intervenaient entre la vieille société romaine mourante et les Barbares qui faisaient irruption de toutes parts, ainsi Léon XIII se pose en face des peuples émancipés qui, avec fureur, réclament des conditions nouvelles à leur existence.

Pendant que les pouvoirs publics effrayés espèrent endiguer ce torrent, ou le briser par la force, Léon XIII se mêle au débat. Il ne nie pas les souffrances imméritées. Il reconnaît la légitimité des aspirations populaires; il ne s'obstine pas dans un passé bien fini. L'Eglise n'est ni d'un siècle ni d'un peuple; elle précède les temps et les nations, loin de s'immobiliser dans les formules d'un jour. Se plaçant en avant des peuples, à tous elle rappelle les droits de la justice et de la charité. C'est alors que Léon XIII donne au monde sa Lettre immortelle sur la *Condition des ouvriers*, magistrale exposition de principes, charte chrétienne des revendications populaires que vous avez admirablement analysées et louées dans votre Lettre, Monseigneur le Chancelier.

Depuis, des hommes qui n'appartiennent pas à l'école catholique ont écrit sur ce grave problème. Leurs œuvres ne sont, le plus souvent, qu'un plagiat qui défloré et défigure la magnifique exposition de Léon XIII. La Conférence de la paix qui a voulu légiférer en ces matières a mis au pillage l'Encyclique de Léon XIII. Mais quelle différence de langage ! Le verbe de Léon XIII est plein de noblesse et de grandeur. Il abonde en solutions généreuses, précises, prudentes, toujours pratiques. Les formules du Traité de M. Wilson sont froides, vagues. tranchantes. D'un côté, Dieu est absent; c'est l'œuvre d'un homme, d'un idéologue. De l'autre, on sent le souffle divin qui a inspiré l'auteur. Le monument érigé par M. Wilson s'effrite et croule déjà. La Lettre de Léon XIII contient des paroles de vie : les sociétés futures y trouveront des règles de conduite sages et bienfaisantes; elles y trouveront leur salut.

IV

Et maintenant, pour conclure, il me suffirait de rappeler les sages et pressantes exhortations de Mgr le Chancelier : tous, nous aurons à cœur de nous instruire des enseignements de Léon XIII sur la question sociale et de les propager; tous, nous travaillerons à leur réalisation : organisations professionnelles, syndicats à principes catholiques.

Mais c'est aux prêtres surtout que revient cet apostolat, et parmi eux le jeune clergé est tout désigné. Au régiment, dans les tranchées, sur le champ de bataille, à l'ambulance, on a vécu côte à côte avec les soldats. On a couru les mêmes dangers, on a connu les mêmes souffrances, on s'est entr'aidé; on s'est aimé; les préjugés se sont dissipés. De plus, le prêtre-soldat, le séminariste-soldat sont du nombre des héros populaires que la grande guerre a fait surgir.

Jetez-vous donc sans crainte dans la mêlée, jeunes prêtres. Jamais armée n'aura été conviée à pareille besogne, j'allais dire à pareille fête : une société à conquérir, de nouveaux Barbares à apprivoiser. Que l'immensité de l'effort ne vous effraie pas; que la faiblesse des moyens ne vous décourage pas. Aucun ne réussit. Tous obtiennent le succès. C'est la loi.

Et si l'on s'étonne, si l'on crie à l'usurpation, si l'on vous invite à vous confiner dans les murs de votre sacristie, répondez, non pas en vous excusant, ni en vous faisant tout petits pour passer, mais en affirmant bien haut que vous remplissez un devoir commandé par Dieu même.

L'Eglise, au nom de qui vous parlez, se fait un honneur d'avoir, à toutes les époques critiques de l'histoire, élevé la voix en faveur des sociétés. De par Dieu elle tient dans ses mains le salut des nations. Elle garde et donne les enseignements qui rendent les peuples libres et forts. Et vous vous réfugieriez dans le mutisme et l'inaction ! Vous laisseriez croire que l'Eglise a épuisé sa mission, qu'elle n'est plus l'Eglise du Christ !

Ce n'est pas ici que l'on pourrait redouter de telles défaillances. Les évêques protecteurs de ce vénérable Institut vous donneront toujours des leçons de vaillance et l'exemple d'une indéfectible obéissance aux directions de l'Eglise, des Souverains Pontifes. Les maîtres éminents dont vous recevez l'enseignement, constituent une élite dans l'élite du clergé. Ils mettent tout leur savoir, tout leur cœur à façonner de futurs chefs bien armés, bien résolus, bien disciplinés. Et nous vous en avons un gré infini, Monseigneur le Recteur, Messieurs les Professeurs, comme nous vous remercions d'avoir fait de vos élèves de bons serviteurs du pays. Car vous avez aussi votre tableau d'honneur. J'y lis un nom qui me rappelle le premier de mes vingt-trois prêtres morts pour la France : l'abbé Dominique Charho.

Le jour de son départ pour la guerre, il vint me saluer. J'avais devant moi un jeune officier tout vibrant de patriotisme.

Je compte que vous ferez votre devoir, lui dis-je. Faites-nous honneur. — Et lui, tombant à genoux : « Bénissez-moi, Monseigneur. Prêtre et officier, je dois donner l'exemple. Je serai au premier rang sous le feu de l'ennemi, je vous le promets. » Quelques jours après, il tombait glorieusement sur le champ de bataille. Et depuis, je n'ai osé demander à aucun de mes prêtres, à aucun de mes séminaristes, de faire son devoir. A quoi bon, d'ailleurs ! La veille de sa mort, l'abbé Charho écrivait à ses parents : « ... Je ne parle pas de nos souffrances à nous. Tout cela n'est rien pourvu que le pays vive ! » Et par ces morts, le pays vivra.

Prêtres, évêques, sous la direction des Papes, de par la volonté de la Providence, nous sommes les sauveurs des individus et des nations. Et Dieu nous a fait le cœur qu'il fallait pour cette mission. Les autres luttent âprement pour des intérêts, pour des honneurs, pour des joies éphémères. L'Eglise, sans se désintéresser de ce qui peut rendre la vie présente plus douce, veut que ses enfants portent plus haut leurs regards et les tiennent fixés sur les destinées éternelles. Toujours elle redit aux individus et aux foules le divin *Misereor super turbam*.

Il l'avait ainsi compris ce jeune diacre qui, à la veille de sa prêtrise, écrivait sur un carnet intime la parole de saint Jean : *Credidimus caritati*. Son idéal sacerdotal, c'était de se donner, d'aimer les âmes pour les gagner au Christ. Deux ans après, il prend la place d'un camarade à un poste dangereux et se fait tuer. Il n'y a pas de plus grande preuve de l'amour que de mourir pour celui qu'on aime. Le jeune prêtre avait réalisé son idéal.

Nous aussi, nous croirons à la vertu de la charité pour le succès de notre ministère. Nous aussi, disciples fidèles du Christ et de son Eglise, nous nous pencherons avec amour sur la pauvre humanité, sur des frères prêts à s'entredéchirer et nous leur prêcherons la paix sociale. De nos cœurs s'échappera sans cesse le cri du doux Sauveur Jésus que, sur le parcours des siècles, Papes, évêques, prêtres, répètent à l'envi : *Misereor super turbam*.

LE RÈGNE DE SALOMON

(Suite) [1]

III — Les grandes constructions

On dit que c'est presque une loi de l'histoire qu'à un roi belliqueux et économe succède un roi pacifique et prodigue. En tout cas, il en fut ainsi pour David et Salomon. David avait tiré l'épée contre presque tous ses voisins; Salomon, comme on aimait à en voir le présage dans le sens de « Pacifique » que l'on donnait à son nom, ne devait point livrer de véritables batailles, et si David avait recueilli de ses guerres et de ses tributs une notable quantité d'or avec du bronze en abondance, Salomon eut la mission de les dépenser sans compter. On sait comment il s'en acquitta et quelles sommes fabuleuses il employa notamment pour ses grandes constructions.

La première fut ce fameux temple de Jérusalem qui, à défaut du reste, suffirait à sa gloire. David déjà en avait conçu le projet. Mais les prophètes le dissuadèrent d'y donner suite (2); ce fut à Salomon qu'échut cette tâche où il trouvait à satisfaire sa religion envers Yahwè, sa piété filiale envers David et son goût des splendeurs. Ensuite, il songea à lui-même. L'ancienne forteresse de Sion dont David avait fait sa résidence n'avait pas tardé à paraître insuffisante au jeune monarque : elle était trop

(1) Voir *Bulletin*, 1919, pp. 62 et suiv, 126 et suiv.
(2) II *Samuel*, VII.

étroite pour contenir le personnel de jour en jour plus nombreux de sa famille et de son entourage, trop simple aussi et trop incommode, malgré les premiers aménagements que les Phéniciens y avaient exécutés, pour répondre à ses besoins de luxe et de faste; au lieu de la jeter à bas, il la garderait en souvenir de son père qui y était enterré et comme un ouvrage militaire suffisamment solide, et il chercha de quel côté il pourrait s'agrandir.

Il jeta les yeux et arrêta son choix sur la portion de la colline orientale qui, de Sion, remonte vers le nord. Le point culminant en était, à 744 mètres d'altitude, la Roche où l'Ange de Yahwè était apparu lors de la peste qui avait suivi le recensement de David; achetée par ce roi à Ornâ le Jébuséen avec le terrain environnant, elle avait servi d'autel pour le sacrifice qu'il y avait offert; elle était ainsi devenue doublement sacrée, et, par désignation divine, devait servir de centre au temple que Salomon allait construire (1). Entre les abords de la Roche et la forteresse de Sion, Salomon construisit peu à peu les édifices nouveaux. L'ensemble forma trois groupes distincts : d'abord le temple et ses dépendances; puis, en descendant vers Sion, le palais où habitaient le roi et ses femmes avec leurs enfants et leur suite; enfin les bâtiments destinés au gouvernement et à la garde royale (2).

Les pourparlers avec Hiram de Tyr concernèrent tout d'abord la construction du temple que Salomon voulut édifier en premier lieu. Ils furent assez vivement menés. Hiram s'engageait

---

(1) II *Samuel*, XXIV, 15-25; I *Chroniques*, XXII, 1.

(2) La situation respective du temple, du palais et de Sion, l'ancienne forteresse jébuséenne, est fixée par les textes suivants. Le temple et le palais étaient voisins l'un de l'autre : *Ezéchiel*, XLIII, 7 et 8 (la demeure de Yahwè était souillée par les abominations du palais qui la touchait), mais on « descendait » pour aller du temple au palais : II *Rois* XI, 19; *Jérémie*, XXXVI, 10-12 et peut-être XXII, 1; inversement, on « montait » du palais au temple : *Jérémie* : XXVI. 10. D'autre part, on devait également « monter » pour se rendre de Sion au temple; I *Rois*. VIII, 1 (transfert de l'arche), et de Sion au palais : *ib.*, IX, 24 (Salomon conduit la fille du pharaon au palais). Ainsi le temple, le Palais et Ville-David ou Sion s'étageaient du nord au sud sur les paliers de la colline orientale de Jérusalem qui va en s'inclinant selon cette direction. Les édifices publics du gouvernement ne peuvent pas être situés avec la même précision; mais nous savons du moins qu'ils devaient être renfermés dans la « grande enceinte » qui entourait en même temps le temple et le palais (I *Rois*, VII, 12), et par conséquent ils ne pouvaient se trouver qu'au sud et en contre-bas du palais, lequel était attenant au temple. La distance entre le Rocher sacré et l'emplacement présumé de Sion était d'environ 500 mètres.

à fournir des bois, de l'or (1) et les ouvriers spécialistes; Salomon verserait annuellement vingt mille *kôrs* de froment et vingt *kôrs* de cette huile de choix tirée des olives battues à la gaule et non des olives tombées mûres de l'arbre qui ne donnent qu'une huile de qualité inférieure, puis de l'orge et du vin à proportion (2). Dès l'an IV du règne les travaux commencèrent. Ce n'était pas une mince entreprise; tout le royaume s'agitait comme une fourmilière laborieuse. Les inspecteurs recensaient et organisaient les corvées de Cananéens et d'Israélites; les artistes et les ouvriers phéniciens arrivaient par bandes, cherchaient un gîte, prenaient leurs dispositions pour le travail (3); des carrières s'ouvraient dans le voisinage de Jérusalem (4); les fondeurs tyriens aménageaient leurs fourneaux et

---

(1) 120 talents d'or furent envoyés à Salomon par Hiram d'après I *Rois*, IX, 14. Toutefois ce verset appartient à un autre passage que celui où il est question des fournitures du roi de Tyr et il semble donné comme indiquant le prix des villes de Galilée livrées par Salomon. Mais il n'y paraît pas très bien en situation et pourrait venir d'un autre contexte.

(2) L'orge et le vin sont mentionnés seulement dans II *Chroniques*, II, 10. Ce détail n'est pas à écarter : nous savons par le *Grand papyrus Harris* que l'orge de Canaan constituait l'un des revenus de certains temples égyptiens.

Le *kôr*, la plus grande des mesures de contenance, équivalait à 364 litres 400 (BENZINGER, *Hebræische Archæologie*, p. 193). Salomon aurait donc fourni chaque année 67.288 hectolitres de blé et 672,880 hectolitres d'huile. L'huile de choix, appelée en hébreu *kâthîth*, c'est-à-dire « écrasée, obtenue en pilant », était tirée d'olives gaulées avant leur maturité complète et pilées dans un mortier. Ce procédé pourra apparaître quelque peu lent pour fournir des quantités aussi considérables que celles dont il est parlé ici. Aujourd'hui encore, dans la région du lac de Tibériade par exemple, on fabrique une huile de choix en écrasant des olives à peine mûres, non pas au mortier mais à la meule; cf. Dom Z. BIEVER, dans *Conférences de Saint-Etienne*, 1910-1911, p. 267.

(3) Renan suppose que le village actuel de Siloé qui s'étage sur les premières pentes du mont des Oliviers en face de la colline qui portait Sion fut habité par les ouvriers étrangers venus pour ces grands travaux. *Cf. Histoire du Peuple d'Israël*, II, p. 130. C'est là une conjecture ingénieuse. Peut-être pourrait-on apporter à l'appui de cette supposition que c'est précisément sur le Mont des Oliviers et peut-être dans le voisinage de Siloé que se trouvaient édifiés les sanctuaires des faux dieux signalés dans II *Rois*, XXIII, 13.

(4) Sous la partie nord de la Jérusalem actuelle s'étend une ancienne carrière longue de près de deux cents mètres, qui s'appelle aujourd'hui d'après le nom arabe, la « Grotte du Coton »; la « Grotte de Jérémie » qui l'avoisine au nord en faisait autrefois partie; elle doit correspondre aux « grottes royales » mentionnées par JOSÈPHE, *De bello judaico*, V. IV, 2. Les traces de l'extraction de la pierre par éclatement sous la pression de coins de bois mouillés sont encore apparentes; des piliers ont été laissés de place en place pour supporter le plafond de la carrière; des trous dans les parois servaient à placer les lampes. Rien ne prouve que cette carrière remonte jusqu'à Salomon; mais il est loisible de le penser. Cf. BAEDEKER, *Palestine et Syrie*, 3e édition, p. 81. Il est moins indiqué d'attribuer à l'époque de Salomon un énorme fût de colonne de plus de 12 mètres de long sur 1 m. 60 de diamètre et seulement à moitié dégagé du sol, que l'on voit derrière l'église de l'établissement russe.

leurs moules dans la vallée du Jourdain; le premier tiers des manœuvres commandés pour le Liban s'acheminait vers les chantiers situés en pleine montagne. Enfin, les corvées de halage arrivées à Jaffa aperçurent le premier train de bois de cèdre et de cyprès qui voguait lourdement le long du rivage (1). Elles durent en amener les poutres jusqu'à Jérusalem, à plus de quinze lieues de la côte, à près de huit cents mètres d'altitude, par un chemin dont plus de la moitié gravissait et descendait les pentes de collines nombreuses. Mais alors on travaillait pour Yahwè et cette pensée allégeait peut-être les charges.

Cependant il avait fallu d'abord s'ingénier à surmonter les difficultés qui provenaient des irrégularités du terrain au nord de Sion afin de disposer de surfaces planes propres à recevoir le temple puis les autres édifices. Autour de la Roche sainte se présentait une surface triangulaire et en dos d'âne, longue de trois cent cinquante à quatre cents mètres et large de deux cents, qui se bombait en montant vers la Roche par des pentes relativement douces dans le sens de la longueur, plus rapides sur les deux côtés et spécialement sur le côté occidental (2). Autour de ce plateau oblong et convexe, le sol, sauf au nord-ouest où il se relève, s'incline vite et descend presque partout profondément : au nord-est, vers une vallée tributaire du Cédron; à l'est, vers la vallée où ce torrent coulait; au sud, vers la dépression, moins accentuée que les autres, qui borne le plateau; à l'ouest, vers la vallée dite du Tyropoeon qui, serrant celui-ci de biais, l'étrangle vers le sud et lui donne sa forme triangulaire. Il s'agisait d'établir sur ce terrain assez accidenté une ou plusieurs esplanades qui atteindraient d'un seul élan ou par des paliers successifs, le niveau des abords de la Roche

(1) C'est II *Chroniques* II, 16, qui indique Jaffa comme le port où devaient arriver les trains de bois. Ce procédé de transport du bois par mer a paru parfois étrange, et, en effet, on ne doit guère le suivre aujourd'hui. Mais, à cette époque où les navires étaient de dimensions fort réduites et où l'on prenait largement le temps voulu pour les travaux difficiles, il n'apparaît pas aussi invraisemblable que certains le prétendent. D'après le récit égyptien de Wenamon, les pièces de bois à destination de l'Egypte étaient chargées et attachées sur les bateaux.

(2) On peut distinguer nettement ce plateau de la crête sur une carte de Jérusalem donnant les courbes de niveau. Voir aussi le « diagramme orographique » du P. VINCENT, dans *Jérusalem*, I, *Jérusalem antique*, p. 44; ce plateau y est indiqué en E.

sacrée auprès de laquelle devait être bâti le temple. Pour cela, il faudrait non seulement niveler quelques saillies du sol trop accusées mais, de plus, édifier un ou plusieurs murs de soutènement embrassant l'espace à surélever et les accrocher solidement au roc de la colline en leur donnant une masse énorme et un assemblage inébranlable afin de les rendre capables de résister à la poussée des terres et des quartiers de roche qui viendraient combler l'intervalle laissé entre eux et les pentes. De toute façon, ce devait être un travail considérable. Mais l'importance et, par suite, les difficultés en variaient avec l'aire des terre-pleins ainsi aménagés.

Salomon pouvait, en effet, se borner à tirer parti du plateau triangulaire dont la superficie était suffisante pour contenir le temple, le palais et les édifices du gouvernement; en établissant deux ou trois plates-formes disposées en gradins, il n'avait à donner qu'une hauteur de quelques mètres aux murs qui les soutiendraient. Mais, au lieu de se borner à utiliser la plateau de la crête, Salomon, dans sa passion pour le grandiose ou à l'instigation des architectes phéniciens, ne se résolut-il pas à le déborder et à asseoir son grand mur de soutènement non plus sur le pourtour supérieur du plateau, mais à mi-côte et même au bas des pentes, à enclore ainsi non pas seulement le sommet de la colline, mais la colline presque entière. En d'autres termes, Salomon n'aurait-il pas construit l'esplanade actuelle du *Haram esh-shérif* ?

C'était un bien autre travail (1). Elle forme un vaste quadrilatère allongé dont les côtés, mesurant 310 mètres au nord, 462 à l'est, 281 au sud, 491 à l'ouest, ont un développement de 1544 mètres (2). Sauf dans l'angle nord-ouest où la roche vive entaillée profondément lui sert de clôture, elle est supportée par un mur gigantesque qui s'appuie sur le roc du pied de la colline, à l'angle sud-ouest à 38 mètres, à l'angle sud-est à près de 50 mètres au-dessous du niveau de la Roche sacrée que

(1) Les descriptions et les guides de la Jérusalem moderne donnent des plans et des vues du *Haram esh-shérif*, et fournissent un grand nombre de détails qu'il n'y a pas lieu de présenter ici. On peut consulter, en particulier, PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tome IV, pp. 176 et suiv.; BAEDEKER, *Palestine et Syrie*, 3e édition, pp. 47 et suiv.; *Palestine*, de la Bonne Presse, pp. 117 et suiv.

(2) Ce sont les chiffres de PERROT, *loc. cit.*, p. 174. On en trouve de légèrement différents dans d'autres ouvrages.

la surface de l'esplanade atteint à quelques mètres près. Dans la partie méridionale de l'esplanade, de vastes et solides substructions voûtées servent à combler partiellement l'intervalle compris entre le mur et la pente de la colline et réduisent la poussée violente que des matériaux employés pour le remplir exerceraient forcément. Aujourd'hui, toute la partie inférieure de ce mur énorme disparaît sous la terre et les décombres qui s'y adossent en talus souvent épais de plus de vingt mètres et, par endroits, supportent des constructions modernes ou sont envahies par des cimetières. Pourtant, tel qu'il est, enfoui aux parties les mieux conservées et ayant essuyé, en ses parties apparentes, les outrages du temps et les injures de restaurations qui ne furent pas toujours heureuses, il présente encore une silhouette fière et puissante que l'on ne se lasse pas de contempler.

La question de savoir s'il faut en faire honneur ou le refuser à Salomon n'est pas tranchée d'une manière définitive. Son tracé offre une telle unité, sa construction paraît à première vue si uniforme qu'on l'a considéré longtemps comme un tout très homogène et attribué puis, récemment, enlevé en bloc à Salomon. En réalité ce problème est plus complexe. D'une part, en effet, ce mur a dû être construit au moins en deux fois et à des époques éloignées l'une de l'autre; d'autre part, si Salomon y travailla le premier, comme plusieurs raisons portent à le croire, il pourrait bien ne pas avoir donné à son mur la forme quadrangulaire actuelle qu'un agrandissement notable du côté nord et, sans doute, un remaniement important à l'angle sud-ouest lui ont fait prendre à une date plus récente. Ne pouvant entrer ici dans des détails techniques que l'absence de plans rendrait difficiles à saisir pour plusieurs lecteurs, je me bornerai à exposer brièvement l'hypothèse qui, autant que je puisse voir, synthétise le mieux les données archéologiques (1).

La face principale de l'enceinte salomonienne paraît représentée par la portion de la face méridionale actuelle, qui s'étend de la Porte double à l'angle sud-est, sur une longueur de 360

(1) Je me propose de revenir plus tard sur cette question de l'enceinte salomonienne. Aussi ne trouvera-t-on ici aucun argument, aucune discussion, mais simplement l'esquisse d'ensemble des conclusions qui me paraissent les plus probables, toutes n'ayant pas, d'ailleurs, le même degré de probabilité.

coudées (1). Elle a vraiment le plus grand air si l'on en examine le profil sur un plan qui donne le tracé du rocher débarrassé de ses décombres (2); juste en son milieu, sur la crête de la colline, s'ouvrait l'entrée qui est devenue la Porte triple, le mur s'étendant également de chaque côté en chevauchant la colline dont sa base épouse la convexité. C'était là comme la façade de toute l'enceinte; par là se déroulaient les cortèges qui montaient de Ville-David et de la Jérusalem antique. A l'angle sud-est, l'enceinte touchait le mur fortifié qui longeait la vallée du Cédron en suivant le flanc de la colline, puis elle se dirigeait vers le nord pour rejoindre, un peu plus loin que la Porte dorée, le mur et le fossé qui fermaient, du côté nord, le terrain réservé. Ceux-ci, passant entre la plateforme de la mosquée d'Omar et le mur septentrional de l'esplanade actuelle, rejoignaient la face ouest qui existe encore. Elle avait primitivement, semble-t-il, une longueur de deux fois 360 coudées, son milieu arrivant juste à hauteur de la Roche sacrée et son extrémité méridionale étant marquée par la Porte du Prophète ou Porte de Barclay (3). A ce point, elle pourrait bien, au lieu de s'être continuée vers le sud comme elle fait aujourd'hui, être venue s'appuyer à un énorme terre-plein rectangulaire qui mesurait 360 coudées du nord au sud et qui, établi en travers de la vallée du Tyropœon pour faciliter le passage d'une colline à l'autre, doit vraisemblablement représenter le Millô de David et de Salomon (4). Sur son côté est, à la

---

(1) Cette longueur qui semble bien revenir plusieurs fois dans le tracé du mur salomonien tel qu'il est décrit ici est donnée d'après les plans, plus précisément d'après celui du *Recovery*, tome I, p. 8, reproduit dans PERROT, *loc. cit.*, p. 177. Elle n'est présentée que comme approximative, et l'on pourrait dire aussi bien 1 stade que 360 coudées. Je voudrais seulement attirer l'attention sur l'emploi de cette mesure. Nous la retrouverons encore employée dans le plan de l'enceinte particulière du temple; voir ci-dessous.

(2) On trouvera le plan si suggestif de ce profil dans PERROT, *loc. cit.*, p. 192; BAEDECKER, *loc. cit.*, p. 62; VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, tome V, col. 2031, qui l'ont emprunté à WARREN, *Recovery*, tome I, p. 119.

(3) De la porte du bain qui marque le milieu de cette face occidentale à la porte du Prophète, la mesure est exacte: elle l'est aussi de la Porte du bain à l'extrémité septentrionale telle que la marque le plan du *Recovery*; mais d'autres plans, apparemment moins précis, reportent cette extrémité plus au nord.

(4) C'est au P. Vincent *loc. cit.*, pp. 172 et suiv., que revient le mérite d'avoir identifié avec une grande vraisemblance le Millô antique et le terre-plein actuel de *Hâkoûrat el-Khâtoûniyeh*. Quant au rôle primitif du Millô, il me semble qu'il en a un peu et peut-être beaucoup exagéré le caractère défensif; quand on a une vallée en avant d'une position, on ne la comble pas pour la mieux défendre; on la creuserait plutôt. Du

Porte double, s'amorçait perpendiculairement à lui la face méridionale de l'enceinte.

Si cette reconstitution du grand mur salomonien est exacte, l'enceinte n'aurait possédé ni l'ample développement ni la forme quadrangulaire de l'enceinte actuelle. Moins longue du côté nord, elle aurait présenté, au sud-ouest, un puissant bastion en saillie comme on en retrouve dans maint tracé de villes anciennes; mais pour n'être pas aussi harmonieuse qu'elle l'est devenue, elle aurait encore été vraiment grandiose (1).

∴

Les fondements de ce mur étaient construits en un double appareil : à la base, « des pierres magnifiques, des pierres énormes, pierres de dix et de huit coudées », qui sont l'appareil à refends, puis, « par-dessus, des pierres magnifiques aux dimensions de la (pierre de) taille », qui doivent être l'appareil lisse (2). Ces fondements paraissent avoir supporté un appareil plus léger, composés de trois lits de pierres de taille alternant avec un lit de poutres de cèdre, selon un procédé architectonique qui se retrouve dans plusieurs édifices antiques de l'Asie antérieure. Le mur puissant ainsi construit délimitait le terrain que Salomon avait réservé pour Yahwè et pour lui-

---

reste, Salomon qui restaura la forteresse de Sion, qui établit au nord de celle-ci le mur solide de l'esplanade et au nord-ouest le mur de la ville, aurait-il encore établi un réduit puissant au cœur de Jérusalem ? Il paraît plus naturel, sans doute, de voir dans le Millô un remblai destiné à joindre les deux collines et, vu l'état des textes, plus sage de ne pas rapporter les travaux du Millô à la réparation de la « brèche » de Ville-David.

(1) Il faudrait ajouter que le mur salomonien n'était probablement pas aussi élevé qu'il l'est aujourd'hui, même s'il était surmonté, comme on va le dire, d'un appareil de couronnement plus léger. La portion de mur antique qu'on nomme aujourd'hui « mur des pleurs » est assez haute, mais comme l'appareil à refends s'y trouve mêlé à l'appareil lisse, peut-être y aurait-il là un indice de remaniement du mur et du remploi de blocs ayant appartenu à un autre édifice, au temple, par exemple.

(2) Cette description empruntée à I *Rois*, VII, 10, 11, semble bien se rapporter au double appareil des vestiges antiques dans le mur actuel. L'appareil à refends qui se trouve dans les assises inférieures des fondements est constitué par des blocs énormes dont la face extérieure présente un encadrement taillé autour de la surface qui fait saillie; il se répartit en deux systèmes : l'un où la partie saillante est en bossage, c'est-à-dire rugueuse, à peine dégrossie et parfois proéminente de plus cinquante centimètres; l'autre où elle est plane et layée avec soin; ce second système caractérise, en général, les portions du mur attribuées à Salomon; le premier paraît plus récent.

même; c'était la « grande enceinte » (1). Bien que l'on eût fait disparaître quelques saillies et remblayé quelques dépressions, notamment les intervalles laissés entre le mur et les pentes de la colline, il ne semble pas que l'on eût réalisé dès l'origine un nivellement aussi marqué que celui de l'esplanade du *Haram esh-shérif*. Aussi avait-on dû ménager des terrasses sur l'aire close par le grand mur. Nous pouvons croire qu'il y en avait au moins deux, une pour le temple, l'autre pour le palais.

La terrasse d'où émergeait le sommet de la Roche sacrée et sur laquelle serait édifié le temple était entourée par un mur en appareil mixte de pierres de taille et de poutres de cèdres analogue à celui qui couronnait le grand mur; c'était là ce que l'on appelait soit « enceinte intérieure » ou mieux « enceinte du fond » parce que la terrasse du temple était située au fond de la grande enceinte où l'on pénétrait par la porte de sa face méridionale, soit « enceinte supérieure » ou « enceinte d'en haut » (2) parce que la terrasse sacrée se trouvait au niveau de la Roche qui marquait le point culminant de tout le terrain réservé. Il n'est pas improbable que la plate-forme actuelle de la mosquée d'Omar, qui semble représenter la plate-forme du temple d'Hérode, représente aussi la terrasse du temple de Salomon : nous retrouvons ici encore les 360 coudées, soit six fois la longueur théorique du temple, sur la face est, sur la face nord, sur la face ouest, et ces coïncidences numériques fréquentes ne laissent pas de faire quelque impression; de plus, les côtes nord, ouest, sud de la terrasse sont parallèles aux côtés correspondants de la grande enceinte : il y a là manifestement la marque d'un plan conçu avec beaucoup de netteté, et, si la grande enceinte appartient à Salomon, on peut présumer que la terrasse actuelle remonte aussi à lui; enfin, si le côté oriental de cette terrasse paraît briser l'unité du tracé, c'est parce qu'on lui a donné exactement la direction nord-sud, que l'inclinaison du plateau selon un axe nord-ouest sud-est ne permettait pas d'adopter pour l'ensemble des édifices qu'il portait, et cette direction nord-sud était déjà donnée de préférence aux sanc-

(1) Sur les diverses enceintes, voir I *Rois*, VI, 36; VII, 8-12. En hébreu, comme en français, le terme « enceinte » signifie « ce qui enceint » et « l'espace enceint ». Avec ce second sens, il a pour synonyme « cour » et, dans le langage sacré, « parvis ».
(2) *Jérémie*, XXXVI, 10.

tuaires bien avant l'époque de Salomon qui a pu vouloir se conformer à un usage en l'adoptant pour le sien (1).

Une seconde terrasse, attenante à la face méridionale de l'enceinte du temple et située en contre-bas de quelques mètres au-dessous d'elle, portait le palais et le harem du roi; avec le mur qui l'entourait elle était dénommée « enceinte intermédiaire » ou « du milieu » en raison de sa situation par rapport à la grande enceinte et à celle du temple (2).

Les édifices du gouvernement : vestibule des colonnes, Maison du Bois-Liban, salle du trône, édifiés à l'est et au sud-est du palais qui les dominait du haut de sa terrasse, semblent avoir été contigus l'un à l'autre et situés sur la crête de la pointe du plateau qui descendait vers la porte ouverte dans la face méridionale de la grande enceinte (3); ils n'étaient point, que nous sachions, entourés, comme le temple et le palais, d'un mur particulier (4).

Telle paraît avoir été la disposition générale des trois groupes d'édifices enfermés dans la vaste enceinte, longue de plus de quatre cents mètres, large de trois cents en moyenne, que délimitait le grand mur salomonien. Ils devaient donner une forte

---

(1) C'est ainsi que les *maççêbôth* ou pierres dressées de Gézer se présentent sur un alignement nord-sud à peu près correct.

(2) Le nom de cette enceinte est donné par II *Rois*, XX, 4, corrigé d'après le *qerê*.

(3) Pour cette disposition des trois édifices du gouvernement, voir ci-dessous ce qui est dit de leur description.

(4) Les textes relatifs aux constructions salomoniennes ne parlent point des portes qui donnaient accès aux diverses enceintes; plusieurs d'entre elles nous sont connues par des allusions occasionnelles faites ailleurs, et la plupart devaient remonter à Salomon. Les portes donnant accès au parvis du temple étaient : 1° « la porte neuve » entre le parvis du temple et la cour du palais (*Jérémie*, XXVI, 10; XXXVI, 10); 2° « la porte supérieure » (II *Rois*, XV, 35) ou « porte supérieure de Benjamin » (*Jérémie*, XX, 2) sur la face nord de l'enceinte sacrée; 3° une troisième porte mentionnée par *Jérémie*, XXXVIII, 14, et ce pourrait être « la porte du roi » située sur la face est par I *Chroniques*, IX, 18. Qu'il y eût trois portes, cela pourrait encore se déduire de *Jérémie*, LII, 24 ou du texte parallèle II *Rois*, XXV, 18 qui parlent de « trois gardiens du seuil ». — Comme portes conduisant à la terrasse du palais, nous connaissons « la porte des coureurs » ou « des gardes » (II *Rois*, XI, 19) et une « porte de Sour (?) » (II *Rois*, XI, 16) ou « du fondement (?) » (II *Chroniques*, XXIII, 5) dont on a voulu remplacer la dénomination incertaine par celle de « porte des chevaux ». — Il semble que c'est à la grande enceinte qu'il faudrait rapporter « la porte de l'eau » (*Néhémie*, III, 26; VIII, 1, 3, 16; XII, 37) et « la porte des chevaux » (*Jérémie*, XXXI, 40; *Néhémie*, III, 28; peut-être aussi II *Rois*, XI, 16 « entrée des chevaux ») et les situer dans la portion sud-est de l'enceinte; sur la face orientale pourraient être placées « la porte de l'orient » (*Néhémie*, III, 29) et « la porte de la surveillance » ou de la revue » (*ibid.*, 31), qui est peut-être la même que « la porte de la garde » (*ib.*, 12, 39).

impression d'ordre et de grandeur, établis qu'ils étaient sur une esplanade bien dégagée que, de tous côtés, l'on embrassait facilement d'un seul regard, et sur des terrasses qui, en les isolant les uns des autres, permettaient de distinguer leur ensemble et leur destination. Quant à l'architecture de chacun d'eux, il est malaisé de s'en faire une idée claire. On voit à peu près la disposition générale du temple, un peu moins bien celle du principal édifice du gouvernement, la Maison du Bois-Liban, à peu près pas celle des autres constructions. Cette obscurité tient à l'insuffisance de nos textes; elle tient aussi à leur très mauvais état; ils renferment des termes techniques qui, à la longue, n'étaient plus compris, des mesures qui s'altérèrent, des détails qui furent ou ajoutés ou déplacés. Aussi les dessins de reconstitution que l'on en trouve frappent-ils par une divergence qui met en relief leur arbitraire. A s'en tenir aux données du texte, on est fort loin d'arriver à la précision que l'on désirerait (1).

∴

Le temple, la « maison de Yahwè », s'élevait immédiatement à l'ouest de la roche ou *Sahhrâ* que la mosquée d'Omar abrite de ses incomparables splendeurs; il était orienté de l'est à l'ouest, la façade tournée vers le soleil levant (2). Il ne se composait, à parler strictement, que de deux salles contiguës, appelées l'une *debhîr*, l'autre, *hêkhal* (3), ou, selon une dénomination moins ancienne, le *Saint des Saints* et le *Saint*. Le *debhîr*, arrière-chambre qui formait le chevet du temple vers l'ouest,

(1) Dans la description qui suit, j'utiliserai sans autre indication les corrections critiques qui semblent acquises. On en trouvera la discussion dans les commentaires et, pour la description du temple de I *Rois* VI, dans VINCENT, *Revue biblique*, 1907, pp. 515 et suiv.

(2) A supposer que la plate-forme actuelle de la mosquée d'Omar remonte à Salomon, on peut se demander si le temple était orienté par rapport au côté est qui va du nord au sud ou par rapport aux trois autres côtés qui sont disposés selon un axe relevé vers l'est-est-nord; dans le premier cas, il aurait exactement regardé l'orient; dans le second, qui eût présenté plus d'harmonie avec l'ensemble de la plate-forme, il n'aurait pas été aussi strictement orienté vers l'est.

(3) Le terme *debhîr* n'a rien à faire avec le verbe *dibbêr* « parler »; il se rattache plutôt à la racine DBR qui a donné en arabe *doubr*, « derrière, partie postérieure d'une chose » et autres mots de signification similaire; il signifie donc simplement ici la partie la plus reculée de l'édifice sacré. Le terme *hêkhal* se rattache naturellement à l'assyrien *ekallu*, « palais », ou à l'araméen *hêkâlâ*, « palais, temple »; il a aussi ces deux sens en hébreu.

affectait la forme d'un cube mesurant vingt coudées sur chacune de ses faces intérieures (1). Comme il ne possédait point de fenêtres, la lumière n'y pénétrait que diffuse par la porte qui, du côté de l'orient, le mettait en communication avec le *hêkhal*. Cette seconde salle, attenante au *debhîr* qu'elle continuait, n'avait que vingt coudées de large comme lui; mais elle était deux fois plus longue, ayant une longueur de quarante coudées et plus haute de moitié avec ses trente coudées d'élévation. Dans la partie supérieure de ses murs étaient pratiquées des baies à encadrement de bois partiellement closes par des moucharabiés, des pierres ajourées ou des grillages métalliques qui ne laissaient entrer qu'un jour tamisé (2). Par la porte d'entrée, le *hêkhal* communiquait avec un ample pylône qui lui servait de vestibule et qui, profond de dix coudées, s'étendait sur les vingt coudées de la largeur du temple (3).

---

(1) La longueur de la coudée hébraïque n'est point fixée avec certitude. Il en existait probablement deux espèces comme pour la coudée babylonienne (0,495 et 0,550 environ) et la coudée égyptienne (0,450 et 0,525). Il suffit, pour se représenter les dimensions données dans cette description, d'attribuer à la coudée une valeur moyenne de 0,50 et de prendre la moitié des chiffres indiqués pour avoir à peu près leur équivalent en mètres. Les dimensions sont données dans œuvre, c'est-à-dire sans tenir compte de l'épaisseur des murs, comme on le voit par les dimensions des chérubins par rapport au *debhîr* : ils avaient chacun dix coudées d'envergure et étaient placés côte à côte. D'après *Ezéchiel*, XLI, 5, le mur du temple idéal avait 6 coudées d'épaisseur.

(2) C'est l'explication la moins maladroite de I *Rois*, VII, 4, mais elle demeure des plus incertaines en raison de l'obscurité des termes techniques employés. Le terme *shequphîm* semble désigner des regards ou des châssis, et *atumîm*, une fermeture. Ces fenêtres s'ouvraient dans le tiers supérieur du mur; en raison de l'épaisseur de celui-ci elles devaient être profondes et donner un jour assez mesuré.

(3) Le porche appelé *ûlâm* ou mieux *êlâm*, d'après le grec, semble se rattacher à l'assyrien *ellamu*, « partie antérieure, devant » et s'opposer simplement à *debhîr*, « partie postérieure »; mais il put avoir par la suite un sens technique. C'est par une conjecture d'ailleurs des plus vraisemblables qu'on le peut rendre par « pylône », désignant par là cette construction faite de deux forts piliers massifs en forme de pyramide tronquée que l'on trouve comme entrée monumentale du temple égyptien. Dans Ezéchiel où il est question de *êlâm*, le *êlâm* qui précédait le temple avait des pilastres hauts de soixante coudées, détail qui confirme l'interprétation donnée. Cf. PERROT et CHIPIEZ, *loc. cit.*, I, pp. 344-348, pour l'Egypte; II, pp. 480-484, pour l'Assyrie; IV, pp. 255-259, pour le temple idéal d'Ezéchiel.

II *Chroniques*, III, 4, attribue au pylône une élévation de 120 coudées. Ce chiffre paraît exagéré ou mal transmis. Toutefois, il faut observer que les dimensions de vingt coudées sur dix que lui donne le texte représentent sans doute, par analogie avec la manière de mesurer le *debhîr* et le *hêkhal*, sa dimension dans œuvre, c'est-à-dire l'espace compris entre les deux massifs pyramidaux, et non pas la base même du pylône, comme on le dit couramment. Avec cette disposition, le pylône devait déborder sur les côtés la largeur du temple proprement dit, et cette disposition est justement celle qu'Hérode avait donnée à

Des pierres de taille appareillées dès la carrière avec soin et habileté (1) constituaient le gros ouvrage du temple. A l'intérieur des deux salles, elles disparaissaient tout à fait sous un revêtement de boiseries. Un parquet de bois de cyprès recouvrait le sol; des lambris de cèdre, parsemés de coloquintes, de guirlandes ou de boutons de fleurs entr'ouverts, de chérubins et de palmettes sculptés en relief ou gravés en creux (2), s'appliquaient aux parois depuis le sol jusqu'en haut; un plafond de cèdre étalait à vingt coudées dans le *debhîr*, à trente dans le *hêkhal*, l'assemblage ingénieux de ses poutres, de ses solives et de ses caissons. Partout de l'or étendu par plaques minces rehaussait les motifs de décoration et animait de ses reflets la teinte uniforme des bois (3).

---

l'entrée monumentale de son temple d'après JOSÈPHE, *De bello judaico*, V, V, 4.

Ces trois éléments du temple de Yahwè, *êlâm*, *hêkhal*, *debhîr*, correspondent au pronaos, au naos et à l'adyton du temple grec; le temple égyptien offre aussi une disposition analogue.

(1) C'est ce que I *Rois*, VI, 7, exprime en disant que « ni marteaux, ni pics, ni aucun instrument de fer ne furent entendus dans le temple pendant qu'on le bâtissait ».

(2) Ces détails sont donnés par I *Rois*, VI, 18 et 29 qui appartiennent probablement à deux textes différents et se complètent mutuellement. Le premier ne mentionne que les coloquintes et les guirlandes ou plutôt les boutons de fleurs en des termes obscurs qui ne sont traduits ainsi qu'avec hésitation; dans le second, « palmettes », vaut sans doute mieux que « palmiers », en raison de l'emploi d'un terme distinct de celui qui exprime le nom de l'arbre : on a *timôrôth* et non *temârim*; du reste, la palmette était un motif de décoration des plus répandus dans l'antiquité. Voir DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée*, à la table analytique.

(3) L'utilisation de l'or en feuilles ou en plaques minces était très répandue dans l'antiquité; on connaît, par exemple, les masques d'or de Mycènes. On possède aussi des statuettes de bronze phéniciennes encore en partie recouvertes de leur revêtement d'or très bien appliqué sur le relief. Peut-être est-ce procédé de décoration qui avait été employé dans le temple; en tout cas il est signalé dans l'ornementation de la porte du *hêkhal*. I *Rois*, VI, 35. L'or employé est souvent qualifié par le terme *saghur* dont la signification est incertaine et qui est habituellement traduit par « pur »; il se pourrait qu'il eût plutôt signifié de l'or travaillé d'une certaine façon, par exemple l'or repoussé ou mieux peut-être l'or appliqué comme il vient d'être dit: *saghur*, si on le considère comme le participe passif *qal* de *sâghar*, « fermer, recouvrir en fermant » (*Juges*, III, 22; *Genèse*, II, 21) signifierait l'or employé comme placage; dans *Job*, XLI, 7, *saghur*, semble signifier une adhérence très étroite. Ce sens conviendrait aux divers passages où le terme *saghur* est employé.

On a signalé la profusion de l'or dans la décoration du temple, parfois en la donnant pour imaginaire. De fait, les expressions ne sont pas toujours mesurées à ce sujet et trahissent assez leur hyperbole, comme dans I *Rois*, VI, 22a et 30. Mais on n'est pas si pointilleux quand on parle de « la Maison d'or » de Néron ! Du reste, quand il s'agit de revêtements sans doute fort légers d'or en feuilles, comme nous ne savons pas dans quelle mesure les motifs de décoration étaient multipliés sur les vastes lambris des deux salles et sur les deux portes, nous ne pouvons guère juger de l'importance de la quantité d'or employée. On aime

Les deux portes, la porte de communication entre les deux salles et la porte d'entrée, avaient été confectionnées avec richesse. Les deux vantaux de celle du *debhîr*, faits de bois d'olivier sauvage, venaient battre contre un encadrement en saillie et coudé en forme de fronton et présentaient ainsi un pourtour pentagonal. Celle du *hêkhal* était maintenue dans un châssis rectangulaire en bois d'olivier, mais chacun de ses battants se composait de deux volets articulés, faits en bois de cyprès. Toutes deux étaient agrémentées de chérubins, de palmettes, de guirlandes ou de boutons de fleurs sur lesquels on avait appliqué des feuilles d'or qui épousaient à la perfection le modelé de la sculpture (1).

Au temple proprement dit, c'est-à-dire au *debhîr* et au *hêkhal*, s'accotaient sur leurs trois côtés libres, les côtés nord, ouest, sud, des constructions accessoires qui en masquaient partiellement l'extérieur. Pour les établir, on avait d'abord ménagé sur la face externe du mur du temple trois retraits d'une coudée de fruit chacun et distants l'un de l'autre de cinq coudées, en sorte que ce mur présentait l'aspect d'un gradin à trois paliers; puis, à cinq coudées du pied du mur du temple, on avait élevé un second mur qui embrassait l'édifice sacré mais n'atteignait qu'une quinzaine de coudées en hauteur; le *debhîr*, qui en avait plus de vingt, le *hêkhal* qui en avait plus de trente dépassaient ainsi le faîte de ces constructions qui les cachaient au contraire par en bas. L'espace compris entre ces deux murs était partagé en trois étages de chambrettes par des planchers faits de solives de cèdre dont une extrémité s'engageait dans le mur de pourtour tandis que l'autre reposait simplement sur les retraits du mur sacré du temple et en respectait ainsi l'intégrité; les deux étages supérieurs gagnaient donc en largeur la coudée de fruit de chaque retrait ménagé dans le mur du temple : de la sorte l'étage inférieur avait cinq coudées

---

à faire valoir contre cette profusion d'or le fait que, dans les diverses descriptions de pillage du temple, il n'est pas fait d'allusion à cet or de la décoration; c'est partir de ce principe que nos textes sont complets et ont dû tout dire, même ce qui était le moins honorable, et ce principe n'est que de l'*a priori*. Ajoutons enfin que l'on a sans doute tort de supposer que l'antiquité évaluait l'or comme nous faisons. C'était un luxe bien plus qu'une richesse, car il ne servait sans doute pas beaucoup plus dans les transactions de la vie courante, que ne servent les richesses inestimables de nos musées modernes.

(1) I *Rois*, VI, 21, parle de chaînes d'or qui pourraient avoir servi à la fermeture des portes, mais étant donné le mauvais état du texte, ce détail reste douteux

de large; l'étage intermédiaire, six; le troisième, sept. La porte qui y donnait accès était pratiquée sur la façade méridionale de l'édifice, du côté par où l'on arrivait du palais. Des escaliers montaient du rez-de-chaussée aux étages supérieurs (1); les chambres communiquaient entre elles ou bien s'ouvraient sur des corridors qui les longeaient.

Elles servaient de logement aux prêtres et aux employés du temple, de magasins, de débarras, de dépôts pour des armes, peut-être de trésor (2). Dans le temple demeurera Yahwè. C'est dans l'obscurité mystérieuse du *debhîr* que l'arche, abandonnant la tente de nomade où elle habita longtemps, viendra désormais s'établir. Là, on plaça deux énormes chérubins qui devaient l'abriter de leurs ailes. Ces figures de bois d'olivier recouvert d'or se tenaient debout côte à côte au milieu du *debhîr*, la face tournée vers le *hêkhal*. Elles avaient chacune dix coudées de haut et leurs deux ailes étendues à droite et à gauche avaient pour chaque chérubin une envergure de dix coudées; ces chérubins atteignaient donc la moitié de la hauteur de la salle et, à eux deux, en tenaient toute la largeur (3).

---

(1) I *Rois*, VI, 8. Le terme *lul* qui désigne ces escaliers — s'il s'agit d'escaliers — est obscur: il semble indiquer un passage de forme circulaire, soit en forme d'hélice avec des degrés soit plutôt peut-être en forme de puits vertical avec une échelle ou oblique avec des degrés.

(2) Les armes conservées dans le temple depuis le temps de David sont mentionnées dans II *Rois*, XI, 10 et le passage parallèle de II *Chroniques* XXIII, 9. Les trésors le sont dans I *Rois*, VII, 51; toutefois, il est possible que, selon l'usage antique, les objets précieux eussent été déposés dans le temple proprement dit, dans le *hêkhal*; cela devait plus probablement encore être le cas pour les objets expressément consacrés à Yahwè.

(3) Sur les chérubins du *debhîr*, voir I *Rois*, VI, 23-28; VIII, 67, et II *Chroniques*, III, 10-13; V, 7, 8. La question de l'origine, de la nature, des attributs et des représentations des chérubins est fort complexe, car il y a plusieurs types de chérubins dans les écrits bibliques. Pour les deux dont il est question ici, nous ne sommes pas très bien renseignés; c'est ce qui faisait dire à Josèphe, qui pourtant savait tant de choses, que « personne ne peut dire ni se représenter quels étaient ces chérubins », *Antiquités judaïques*, VIII, III, 3. Autant que l'on puisse voir d'après II *Chroniques*, III, 13, qui est seul à fournir ce renseignement, c'étaient deux figures en pied avec une seule tête qui était tournée vers le *hêkhal*, assez différents par conséquent des chérubins de la vision d'Ezéchiel qui avaient quatre visages et de ceux que ce prophète décrit comme ornements des parois intérieures du temple, qui en avaient deux; Ezéchiel ne met pas de chérubins dans son *debhîr*. Il est fort probable que nous avons dans ces deux statues un exemplaire de ces génies que l'on retrouve en Egypte dans les pays assyro-chaldéens et dans le monde égéen où ils prirent le nom de *gryps* ou « griffon » qui offre bien quelque parenté avec le terme hébreu *kerubh*. On connaît de nombreuses représentations appartenant à ces divers pays qui pourraient aider à se représenter les deux chérubins du temple, par exemple des personnages humains à longue robe et à deux ailes qu'on voit sur des plaques d'argent doré dans un collier rhodien du musée du Louvre.

Le mobilier du *hêkhal*, plus varié, offrait la même richesse. La porte du *debhîr* était en partie masquée par un voile d'un tissu précieux émaillé de broderies figurant des chérubins et tout chatoyant de violet, de pourpre clair, de pourpre cramoisi et de ce blanc soyeux propre au lin d'Egypte (1). Devant cette porte, des parfums brûlaient sur un autel de cèdre doré dont les accessoires : coupes, spatules, soucoupes, cassolettes et plateaux étaient d'or (2), tandis que, de chaque côté, cinq candélabres d'or avec des fleurons, des lampes et des mouchettes d'or étaient allumés moins pour éclairer la salle que pour honorer la présence de Dieu. Des tables servaient à recevoir des dépôts et des offrandes; une table dorée portait les pains posés devant Yahwè; enfin des balustrades ou des crédences en bois rouge d'almouggim qui ressortait sur le jaune du cèdre et du cyprès complétaient le mobilier sacré (3).

La sobriété et la richesse de ce mobilier qui paraissait perdu dans l'ampleur des salles contribuaient à donner, de l'intérieur du temple, une impression pleine de grandeur. Le *debhîr* où, du reste, on ne pénétrera guère, pourra paraître mystérieux, froid et redoutable à cause de la demi-obscurité qui y régnait, des chérubins à peine éclairés qui poursuivaient là leur garde immobile, de l'arche antique dont la vétusté tranchait sur ce décor grandiose et qui évoquait tant de souvenirs terrifiants ou magnifiques. Mais le *hêkhal* qui n'était qu'une antichambre d'une sainteté moins auguste devait paraître plus accueillant. Il contrastait avec le *debhîr* rempli d'ombre; une lumière discrète et mesurée, se glissant à travers les grillages des fenêtres ouvertes dans le haut de ses murs très épais, y versait un jour inégal qui se dégradait en approchant du sol; il accusait les reliefs des moulures du plafond, s'épandait sur les boiseries d'un jaune ambré veiné de brun, allumait des reflets sur l'or des parois et des meubles, s'avivait des lueurs scintillantes que

---

(1) II *Chroniques*, III, 14.

(2) Il n'y a pas lieu de substituer à cet autel la table des pains posés devant Yahwè, qui porte le nom de « table » et non celui d' « autel » dans les passages où elle est mentionnée. On peut rapporter à cet autel des parfums les menus ustensiles d'or mentionnés sans attribution dans I *Rois*, VII, 50, parmi les pièces d'or du mobilier du *hêkhal*. Si l'explication présentée ci-dessus à propos de l'or *saghur* était exacte, ces objets auraient été en métal, argent ou bronze, recouvert d'or.

(3) Elles sont indiquées à propos du voyage d'Ophir, I *Rois*, X, 12. Le mot *mishân* employé pour désigner ces meubles, mot qui signifie proprement « appui », n'est pas clair dans ce cas.

jetaient les lampes d'or et s'effaçait par instants devant le nuage parfumé qui montait de l'autel avec des élans de prière. Le roi pénétrait dans le *hêkhal* trois fois l'an pour y brûler des aromates (1); les prêtres n'y entraient que pour alimenter les luminaires, renouveler les pains et l'encens, apporter des dépôts ou des offrandes; ils n'en troublaient qu'à peine le perpétuel silence. De cet ensemble s'exhalait un sentiment religieux tout pénétré d'un respect glacé qui trahissait une vague terreur : Dieu était présent dans le temple, mais il s'y cachait; les splendeurs de sa maison pouvaient être un hommage à sa majesté redoutable et le juste tribut de la piété d'un roi fastueux; elles ne le rapprochaient pas des fidèles de son peuple et elles déconcertèrent d'abord la religion de plus d'une âme sainte (2).

En avant du pylône qui précédait le *hêkhal* s'élevaient deux colonnes de bronze énormes (3). Les fûts, hauts de dix-huit coudées, en avaient douze de circonférence et quatre de diamètre environ avec une épaisseur de quatre doigts. Ils portaient un chapiteau de cinq coudées qui présentait, semble-t-il, deux parties. A sa base et couronnant le fût, saillait un renflement en forme de bulbe haut d'une coudée, recouvert d'une ornementation rapportée faite de torsades de bronze qui ressemblaient à des chaînettes et qui, s'entrelaçant en mailles, donnaient à ce revêtement l'aspect d'un filet ou d'un treillage; deux guirlandes de cent grenades chacune, retenues à ce treillage à quatre points opposés en croix, l'entouraient de leur quatre festons amples et souples. De ce renflement sortait, ainsi que d'une corbeille, une immense corolle de lis haute de quatre coudées qui formait la partie supérieure du chapiteau et qui n'avait d'autre ornement que les bords et les nervures des pétales évasés.

---

(1) I *Rois*, IX, 25.

(2) On verra plus loin que tous les yahwéistes n'éprouvèrent pas à l'égard du temple le sentiment d'admiration qui est le nôtre, et l'on sait que les prophètes en particulier ne devaient pas le considérer avec la même estime que les prêtres.

(3) Sur les deux colonnes, voir I *Rois*, VII 15-22; 41, 42; II *Chroniques*, III, 13-17; IV, 12-13 et *Jérémie* LII, 21-23. L'inspiration égyptienne de la forme des chapiteaux ne paraît pas douteuse; elle a pourtant été à peu près abandonnée par PERROT et CHIPIEZ, *loc. cit.*, pp. 315 et suiv., en faveur d'une restitution trop étrange et tirée de trop loin pour être vraisemblable; la restitution de M. de Vogüé, reproduite dans PERROT, *ib.*, p. 319, est plus acceptable, sauf en ce qui concerne les grenades, lesquelles, d'après *Jérémie*, LII, 23, étaient réparties par groupe de quatre-vingt-seize, et par conséquent plutôt en guirlandes qu'en simples rangées sur les deux bords du renflement.

Ces deux colonnes de presque douze mètres de hauteur ne paraissent pas avoir servi à supporter une architrave; elles flanquaient plutôt l'entrée du temple, probablement à l'extérieur, devant les piliers massifs du pylône, à la manière des obélisques égyptiens ou des stèles phéniciennes (1). Elles étaient fameuses en Israël; chacune d'elles avait son nom; celle du sud, à droite, s'appelait *Yâkhîn;* celle du nord, à gauche, *Boaz;* noms mystérieux et énigmatiques dont la tradition juive ne nous a pas transmis le sens (2). C'était devant l'une d'elles que, dans les cérémonies officielles, se tenait le roi, le visage tourné vers l'autel qui lui faisait face (3). Elles furent, pendant des siècles, les témoins de la vie et de l'histoire du temple; elles ne tombèrent qu'avec lui, à la ruine de Jérusalem, en 586; les Chaldéens de Nabuchodonosor les brisèrent en morceaux qu'ils emportèrent à Babylone (4).

A quelque distance en avant du temple, du côté de l'orient, se trouvait le grand autel de bronze. Il reposait sur le sommet rocheux de l'aire d'Ornâ, la *Sahhrâ* de la mosquée d'Omar; une longue rainure taillée dans cette roche de nord en sud, sur la partie relevée qui fait face à l'ouest, pourrait avoir servi à adapter le caisson de bronze de Salomon. Ce caisson mesurait vingt coudées de long, autant de large, et dix de haut; malgré ses grandes dimensions, il ne couvrait pas toute la *Sahhrâ* (5). Deux ou trois plate-formes superposées qui lui donnaient l'aspect d'une construction à étages permettaient de circuler autour du foyer qui le dominait; des escaliers ou plutôt des pentes

---

(1) Leur place à l'extérieur du temple semble indiquée par II *Chroniques*, III, 17 et devant les piliers du *élam*, par I *Rois*, VII, 21. Cf. aussi *Ezéchiel*, XL, 49.

(2) *Yâkhîn* signifie « il établit », ce qui peut s'entendre de la colonne ou du temple, le sujet sous-entendu étant Yahwè. Mais le mot *Boaz* (grec : *Balaz*, Lucien : *Baaz*) n'existe en hébreu que comme nom propre de Booz qui épousa Ruth. Il n'est pas vraisemblable qu'il faille lier ces deux mots et lire : « Boaz établit », en prenant Boaz pour le nom d'un ouvrier phénicien. Mais on ne sait non plus s'il faudrait rapprocher *boaz* de *beôz* qui signifie « avec force », et lire : « (Yahwè) établit (le temple ou la colonne) avec force ». Aucune conjecture n'est satisfaisante.

(3) II *Rois*, XI, 14 et II *Chroniques*, XXIII, 13; II *Rois*, XIII, 3.

(4) *Jérémie*, LII, 17-20.

(5) La partie qui, aujourd'hui, en est apparente, mesure 17 m. 70 sur 13 m. 50 et s'élève de 1 m. 25 à 2 m. au-dessus du sol environnant; il est vrai qu'autrefois le dallage pouvait atteindre la base du caisson de bronze et recouvrir ainsi entièrement la Roche sacrée.

douces conduisaient du sol aux plate-formes et au foyer les prêtres et les sacrificateurs (1).

Vers l'angle sud-est du temple, quatre groupes de trois bœufs de bronze tournant leurs têtes vers les points cardinaux portaient sur leurs croupes un immense réservoir de bronze qu'on appelait « la mer » (2). Il était circulaire, avec un diamètre de dix coudées, une profondeur de cinq, un tour de trente, une épaisseur d'une main, et pouvait contenir de 350 à 400 hectolitres (3). Il ressemblait à une immense fleur de lis épanouie; sous son rebord aminci et évasé comme celui d'une coupe, couraient deux rangées de coloquintes en bas-reliefs coulées avec le bassin.

L'eau qu'y versaient les Cananéens de corvée au temple servait aux ablutions rituelles des prêtres, au nettoyage de l'autel et de ses abords souillés par les immondices et le sang des victi-

---

(1) Cette forme est, du moins, celle qui est décrite pour l'autel du temple d'Ezéchiel, *Ezéchiel*, XLIII, 13-17; le *Livre des Rois* ne décrit pas l'autel comme il a fait pour les autres parties du temple et du mobilier sacré; il ne le mentionne qu'incidemment à propos des sacrifices de la dédicace, I *Rois*, VIII, 64. C'est par II *Chroniques*, IV, 1, que nous connaissons les dimensions de l'autel et l'on ne sait si elles n'y seraient pas simplement dérivées des mesures fournies par Ezéchiel. Cette disposition en gradins afin de permettre aux sacrificateurs d'atteindre le foyer situé à 5 mètres au-dessus du sol paraît préférable à la reconstitution assez courante, inspirée d'un modèle égyptien, et ne comportant qu'une seule rampe d'accès, qui, pour atteindre commodément une hauteur de 5 mètres, aurait dû être fort longue. Sur les divergences existant entre cet autel de bronze et les prescriptions antiques formulées dans *Exode*, XX, 24-26, voir ci-dessous.

(2) I *Rois*, VII, 23-26; II *Chroniques*, IV, 2-5.

(3) Le chiffre de sa contenance semble avoir été grossi ou n'être pas transmis exactement : I *Rois*, VII, 26 donne 2.000 *baths;* II *Chroniques* IV, 5, 3.000. Le bath contenait 36 litres 440, ce qui donnerait 72.880 litres pour 2.000 *baths* et 109.320 litres pour 3.000 *baths;* à supposer que la « mer » fût hémisphérique, on n'aurait en réalité que 32.700 litres environ, soit 1.000 *baths*. Mais on peut supposer aussi qu'elle était cylindrique ou même renflée au-dessous du bord, ces deux formes donnant une contenance plus considérable.

Le musée du Louvre possède un immense récipient taillé dans un monolithe de calcaire qui rappelle un peu la mer du temple de Salomon; on le nomme « le vase d'Amathonte », du nom de la localité chypriote où il fut trouvé; il mesure 1 m. 85 de haut et a un diamètre de 2 m. 20. Il est orné de quatre fausses anses qui encadrent un taureau et s'attachent à la panse du vase par deux palmettes; on reconnaît ces deux motifs de décoration qui reviennent à plusieurs reprises dans l'ornementation du mobilier du temple. Sur ce vase, voir PERROT et CHIPIEZ, *loc. cit.*, III, pp. 279 et suiv. On trouvera également p. 281 la représentation en miniature d'un de ces immenses réservoirs avec, appuyé contre lui, l'escabeau ou l'échelle qui permettait d'y verser et d'y puiser l'eau. L'emploi d'une échelle pourrait être ainsi justifié pour ce qui est de « la mer », au lieu des systèmes plus ou moins ingénieux qu'on n'a pas manqué d'imaginer.

mes (1). Pour plus de commodité on en remplissait également dix bassins roulants disposés cinq par cinq de chaque côté du temple (2). C'étaient des appareils assez volumineux. Ils se composaient d'une « base » de bronze carrée, sorte de caisson à jour, long et large de quatre coudées, haut de trois, dont les montants et les traverses étaient ornés de lions et de bœufs entourés de guirlandes, et de figures de chérubins. Aux quatre angles, des tiges intérieures reposaient sur les essieux de quatre roues de bronze à jantes et à rais comme les roues des chars, hautes d'une coudée et demie. Au-dessus du caisson, un cylindre, qui y était fixé par des tiges et le dépassait d'une coudée et demie, présentait une ouverture sculptée d'une coudée et demie où s'adaptait le fond du bassin; ses diverses pièces étaient agrémentées de chérubins, de lions et de palmettes (3). Les bassins, d'un diamètre de quatre coudées, contenaient de 15 à 20 hectolitres (4). L'appareil entier avait une hauteur de six

---

(1) II *Chroniques*, IV, 6, ne mentionne que les purifications des prêtres. Mais il fallait assurément beaucoup d'eau pour la propreté de l'autel et de ses abords en raison des scènes d'abattoir qui s'y déroulaient. Les eaux étaient sans doute évacuées vers la vallée du Cédron ou celle du Tyropoeon par des conduits souterrains taillés dans le roc ou des aqueducs à fleur de terre.

(2) I *Rois*, VII, 27-29 et II *Chroniques*, IV, 6, qui spécifient que l'eau de ces bassins était destinée à laver ce qui allait être offert en holocauste. La description du Livre des Rois est longue mais souvent fort obscure. en raison de l'incertitude du sens à attribuer à certains mots et des surcharges ou déplacement dans le texte.

(3) On aura sans doute remarqué la profusion de cette décoration empruntée au règne animal : bœufs portant « la mer ». bœufs et lions des « bases »; il faut ajouter la décoration du trône qui comportait des têtes de bœufs et des figures de lions, comme on le verra plus loin; peut-être même conviendrait-il d'y joindre les chérubins des parois de l'intérieur du temple et ceux des « bases » qui pourraient avoir été distincts des deux chérubins du *debhir* et avoir représenté des animaux plus ou moins fantastiques. Ici encore nous devons enregistrer une dérogation aux prescriptions antiques que l'on trouve par exemple dans le Décalogue, *Exode*, XX, 4 et 5. Josèphe en faisait déjà la remarque à propos des bœufs de « la mer » et des lions du trône, *Antiquit. judaic.*, VIII, VII, 5.

(4) I *Rois*, VII, 38 donne pour chaque bassin une contenance de 40 *baths*, soit 1.457 litres 600; le diamètre de 4 coudées entraînerait une contenance d'environ 2.000 litres, si le bassin était hémisphérique.

Nous ne saurions dire d'où provenait toute cette eau de « la mer » et des « bases ». L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'on la prenait dans des citernes où se rassemblait l'eau de pluie tombée sur les vastes terrasses des divers édifices. Si l'eau de Bethléem parvenait déjà jusqu'à l'esplanade comme elle fait aujourd'hui (sur ce point. voir à la fin de ce chapitre), on aurait disposé ainsi d'un appoint important, particulièrement pour la saison chaude où il arrive que les citernes insuffisamment remplies par un hiver peu pluvieux se trouvent à sec. Quant à la source intarissable dont parlent Tacite (*Histoires*, V, 12) et le pseudo-Aristée (§ 89, dans SWETE, *An introduction to the Old Testament in greek*, p. 535), on ne saurait dire si elle appartient à la légende comme tant d'autres détails relatifs aux alentours de la Roche sacrée, si elle doit son existence à la source dont parle Ezéchiel, dans sa description idéale, XLVII, 1 et suiv., ou enfin si elle fut une réalité.

coudées, ce qui oblige à penser que le bassin portait des robinets ou qu'on y appuyait une échelle si on l'utilisait sur place ou bien encore qu'on le roulait près de l'autel à la portée des prêtres montés sur les plate-formes (1).

D'autres ustensiles de bronze, chaudrons pour cuire les viandes, pelles pour nettoyer l'autel, larges coupes pour les liquides et la farine furent également coulés (2). Tout ce bronze était poli. Le Tyrien Hiram Abhi qui en avait dirigé la fonte, s'était installé assez loin de Jérusalem, dans la vallée du Jourdain, près du gué d'Adhâmâ, entre Soukkôth et Çartân (3). Cette profusion de bronze était une richesse dans l'antiquité; quand les Chaldéens emportèrent à Babylone ce qui restait encore de tout celui que Salomon avait utilisé pour le service et l'ornementation du temple, et notamment celui des deux colonnes et de « la mer », les scribes chargés de peser et d'inscrire le butin se trouvèrent débordés par l'abondance de celui-ci et renoncèrent à l'inventorier (4).

C'était en la quatrième année de son règne, au mois de *ziw* qui est le deuxième mois, que Salomon avait inauguré les travaux du temple de Yahwè. En la onzième année, en *éthânîm*,

---

(1) C'est cette nécessité qui a inspiré la restauration de Mangeant dans PERROT et CHIPIEZ, p. 331 et p. 334. Un bassin roulant de bronze mesurant seulement 0 m. 39 de hauteur qui a été trouvé à Larnaka, dans l'île de Chypre, offre une disposition à peu de choses près identique à celle que nous pouvons déduire du texte biblique; de plus, chaque face est ornée de deux griffons affrontés, et ce détail aussi pourrait nous aider à mieux nous imaginer la forme du chérubin employé comme motif de décoration en même temps que le lion et le bœuf. Le bassin roulant de Chypre, en raison de sa petite dimension, est vraisemblablement un objet votif; il resterait à savoir si lui aussi représentait un ustensile destiné au culte; la présence d'une colombe, un oiseau sacré, à chacun des quatre angles supérieurs du châssis le laisse supposer. La ressemblance des « bases » et de « la mer » avec des objets similaires de Chypre est assurément un indice que l'inspiration qui présida tout au moins à l'ornementation dans le temple non seulement n'était pas israélite, la Bible le dit assez nettement, mais n'appartenait pas en propre aux Phéniciens.

(2) D'après II *Chroniques*, II, 12 et 13, ce grand artiste phénicien qui avait dirigé les travaux de la fonte et s'entendait également à tous les travaux du métal et du tissu de luxe, était le fils d'un Tyrien et d'une femme de la tribu de Dan, nouvel exemple de ces mariages mixtes qui devaient être si préjudiciables à la pureté de la religion traditionnelle, aussi bien dans les milieux populaires qu'en haut lieu.

(3) Adhâmâ s'identifie avec *Dâmiyé*, au sud du confluent du *Yabboq* ou *Nahr ez-Zerqa* avec le Jourdain, dont il est un affluent de gauche. Soukkôth se place à *tell Dêr'alla*, vers l'endroit où le Yabboq sort du massif montagneux. Çartân qui devait faire pendant à Soukkôth, mais à l'ouest du Jourdain, n'est pas identifiée avec certitude, car il n'est pas du tout sûr que l'on soit en droit d'en retrouver le nom dans le *Karn Cartabé* la croupe montagneuse située à l'ouest du gué de *Dâmiyé*.

(4) *Jérémie*, LII, 20.

ou septième mois, soit sept ans et cinq mois après, Salomon à l'occasion de la Fête d'automne, convoqua les sheikhs et le peuple d'Israël à Jérusalem pour assister au transfert de l'arche de Ville-David au temple et à la consécration de la nouvelle demeure du Dieu de la nation (1). L'affluence fut considérable; c'était sans doute la première fois depuis l'établissement des Hébreux en Canaan que le *hagh* de fin d'année rassemblait tant de fidèles au même sanctuaire. Pendant le trajet de Sion au temple, Salomon et le peuple qui marchaient en avant de l'arche portée par les prêtres, immolèrent de nombreuses victimes. Enfin, le *hêkhal* traversé, l'arche pénétra dans le *debhîr* et vint s'abriter, au milieu de la salle obscure, sous les ailes d'or des chérubins; ses deux bâtons se voyaient du *hêkhal* par la porte entrebaîllée; mais au dehors on n'en apercevait plus rien. Yahwè venait d'abandonner sa tente à tout jamais; il demeurait maintenant au fond d'une maison de pierre. C'en était fini de la vie nomade, de son indépendance et de sa rudesse, de sa familiarité et de ses grands rêves. Yahwè qui y renonçait presque le dernier de son peuple s'enfermait dans le mystère auguste d'un palais bien fermé; l'arche n'apparaîtra plus comme autrefois aux yeux de ses fidèles sous les toiles de sa tente ou sur les épaules des lévites, quand elle guidait Israël inquiet parmi les solitudes du désert ou l'accompagnait à la bataille pour le soutenir et l'aider à vaincre. En devenant sédentaire, Yahwè ne perdra rien de sa puissance et gagnera plutôt en majesté; mais il faudrait presque éprouver un regret à voir quelque chose de fruste et de fort disparaître de la religion si, malgré toutes les splendeurs du temple, les prophètes ne s'étaient obstinés à en garder le goût et à en perpétuer le souvenir.

Ce regret d'un passé qui prenait fin ne troubla sans doute pas beaucoup alors la foule des pèlerins venue pour les fêtes. Elles furent grandioses. Ceux qui les avaient vues gardèrent longtemps devant l'esprit le tableau des prêtres sortant les mains vides du temple où ils venaient de déposer l'arche, de la Nuée

(1) I *Rois*, VIII, 1 et 2. Cette convocation du peuple et des notables qui rappelle celle que David avait adressée à Israël pour le transfert de l'arche de Qiryath-yearim à Jérusalem, semble assez montrer que tous les Hébreux avaient une véritable dévotion pour l'arche et que Salomon ne prétendait point, comme on l'a affirmé, confisquer celle-ci pour son usage personnel exclusif.

sombre qui les chassa dehors (1), du roi Salomon priant les bras levés et chantant le psaume :

> Yahwè qui plaça le soleil aux cieux
> Préfère habiter dans la nuée obscure.
> Je t'ai édifié une haute maison
> Où tu puisses rester pour l'éternité... (2)

et enfin le spectacle des victimes innombrables qui encombrèrent tellement l'autel de leurs chairs pantelantes que le roi dut

---

(1) La Nuée est mentionnée à plusieurs reprises dans les livres du Pentateuque où elle semble avoir une double signification; tantôt elle n'est qu'une sorte de voile destiné à protéger les hommes contre les splendeurs trop éclatantes de Yahwè se manifestant à eux; tantôt elle est en rapport plus étroit avec la Gloire ou la personne de Yahwè et manifeste par elle-même sa présence; c'est avec ce second caractère qu'elle apparaît ici. Nous ne connaissons pas la nature de cette Nuée; mais par ses toutes premières origines, elle se rattachait probablement à la conception de Yahwè comme Maître des éléments déchaînés dans l'orage. La souveraineté toute puissante de Yahwè sur la nature apparaît encore dans le fragment de psaume dont il va être question.

(2) Dans sa teneur actuelle, la prière de Salomon lors de la dédicace se compose de quatre parties : 1° deux vers qui sont le début d'un psaume, I *Rois*, VIII, 12, 13; 2° une louange à Yahwè sous forme d'un retour sur les origines historiques du temple, 14-21; 3° une magnifique prière où est décrit le rôle du temple dans la vie religieuse d'Israël et même des étrangers convertis à Yahwè, 22-53; 4° la bénédiction du peuple, 54-61. Tandis que le psaume qui est au début est malheureusement tronqué, les trois autres parties se présentent comme des amplifications où se reconnaissent sans peine des idées et des expressions deutéronomiques; ce qui est dit des étrangers, 41-43, et de la captivité, 46-53, porte en particulier la marque d'une date assez tardive. Mais il reste des éléments qui appartenaient déjà à la religion ancienne, spécialement dans 31-40 : le serment juridique devant le sanctuaire, le recours à Yahwè quand les fléaux désolent la terre ou que l'ennemi presse Israël.

Le fragment de psaume qui est placé en tête semble bien appartenir aux souvenirs authentiques de la dédicace. Il nous est transmis sous deux formes quelque peu différentes; dans l'hébreu, il n'a plus que trois hémistiches; mais le grec qui le place après le verset 53, en a quatre. Le premier : « Le Seigneur (Yahwè) a connu (ou mieux, après correction : a placé) le soleil dans le ciel », manque dans l'hébreu, mais comme il a dans le premier hémistiche que donne celui-ci un parallèle, antithétique très apparent, on les envisagera tous deux comme formant le premier vers. Le second vers semble s'être mieux conservé dans l'hébreu où Salomon s'adresse à Yahwè, tandis que dans le grec c'est Yahwè qui parle. Après ces deux vers le grec ajoute : « Cela n'est-il pas écrit dans le Livre du Cantique ? » Ce renvoi au livre d'où la citation est extraite se retrouve ailleurs à propos du « Livre du Juste », *Josué*, X, 13; II *Samuel*, I, 18, et du « Livre des guerres de Yahwè », *Nombres*, XXI, 14; elle est donc vraisemblablement originale. On propose généralement de corriger le nom du Livre cité par le grec; en le restituant en hébreu, on devrait lire, par le simple déplacement d'une lettre, *hayyâshâr* au lieu de *hashshîr*, ce qui nous ramènerait au « Livre du Juste » qui nous est connu. Mais peut-être vaudrait-il mieux garder le grec et voir dans ce « Livre du Cantique » — cantique étant à entendre comme nom collectif — un recueil de poèmes religieux où le psaume de la dédicace avait été conservé. Si cette interprétation est exacte, il serait intéressant d'apprendre que l'on avait commencé peut-être d'assez bonne heure à former de ces collections de cantiques qui ont donné naissance au psautier; dans celui que nous possédons, le fragment qui nous occupe n'est pas cité.

consacrer le sol même de la cour devant le temple pour qu'on y offrît les bœufs, les moutons et les chèvres qui ne cessaient d'affluer. Après sept jours de sacrifices, de prières et de festins, le peuple et Salomon échangèrent les souhaits de l'adieu, puis les pèlerins rentrèrent chacun chez soi, « remplis de joie et le cœur content pour tout le bien que Yahwè avait fait à David, son serviteur, et à Israël, son peuple » (1).

Quelques semaines après, dans le courant de *boul*, le huitième mois, on avait mis partout la dernière main; le temple était achevé après sept ans et six mois de travaux et d'aménagements (2).

∴

Il semble que ce n'est qu'après avoir terminé la maison de Yahwè que Salomon commença à construire son propre palais et les édifices du gouvernement (3).

De son palais (4), nous ne savons rien si ce n'est que, situé au sud du temple, il était assez vaste pour contenir en un dédale de chambres, de réduits, de cellules, de cours, les centaines d'épouses qui, avec leurs enfants, leurs suivantes, leurs esclaves et les eunuques, peuplaient le harem royal. Les rangs y

---

(1) I *Rois*, VIII, 66. Cette conclusion des fêtes de la dédicace est digne de remarque. L'historien ne loue pas Salomon qui a tout fait, mais David qui avait simplement envisagé le projet de bâtir un temple.

(2) Peut-être pourrait-on combiner les dates de l'achèvement et de la dédicace du temple comme je viens de le faire. D'après I *Rois*, VI, 38, c'est en *boul*. le huitième mois, et dans la onzième année de Salomon, que le temple fut achevé entièrement; d'après *ib*., VIII, 2, la dédicace eut lieu en *éthânim*, qui est le septième mois, sans mention d'année. On pouvait évidemment attendre du huitième mois de l'an XI au septième de l'année suivante, si l'on avait voulu célébrer la dédicace lors de la fête d'automne qui comportait régulièrement un pèlerinage au sanctuaire; mais n'était-il pas plus simple et plus indiqué de la célébrer alors qu'il n'y avait plus que la dernière main à mettre aux derniers aménagements ?

(3) On peut déduire ce détail de I *Rois*, VI, 38, qui évalue à sept ans la durée des travaux du temple, de VII, 1, qui en donne treize pour la construction du palais et de IX, 10, qui compte vingt ans pour la construction du temple et celle du palais. Il y a tout lieu de croire que ces données dérivent de documents écrits ou d'une tradition.

(4) Sur le palais, voir I *Rois*, VII, 8, qui indique simplement sa situation dans une enceinte en dedans du *élam* du trône, c'est-à-dire très vraisemblablement à l'ouest de ce dernier édifice, et qué, comme lui, il était lambrissé de cèdre. (Sur cette position respective du palais et du *élam* du trône, voir aussi la note ci-dessous sur les deux *élams* de la Maison du Bois-Liban.) Au sud de l'emplacement du temple se trouvent de vastes citernes qui pourraient avoir fourni l'eau nécessaire au nombreux personnel du palais qui était édifié en cet endroit. Si l'eau d'Ourtas était déjà amenée jusqu'ici, le bassin appelé aujourd'hui *El-Kâs* pourrait marquer l'emplacement d'une cour du palais.

étaient sans nul doute jalousement gardés entre princesses étrangères, femmes du commun et épouses de second rang; les favorites savaient s'y faire une place de choix enviée. Quand Salomon eut épousé la fille d'un pharaon, il dut bâtir pour elle seule un somptueux palais (1).

Le plus grand des édifices publics s'appelait « la Maison du Bois-Liban ». Long de cent coudées, large de cinquante, haut de trente, il était plus vaste que le temple même (2). A l'intérieur, se dressaient trois rangées de quinze piliers de cèdre, également espacés les uns des autres. L'aspect de ces quarante-cinq piliers donnait un peu l'impression d'une futaie dans les forêts de cèdres du Liban où les arbres se couvrent de verdure par en haut, tandis que leurs troncs se dénudent. De là venait sans doute l'appellation pompeuse donnée à cet ample hall. Des poutres, enjambant l'espace laissé entre les piliers et soutenues par des écharpes qui s'appuyaient à ceux-ci, supportaient un étage au moins de cloisons et de chambres couvertes de cèdre, analogues à celles qui entouraient le temple. La lumière pénétrait à flots dans le hall par trois rangées superposées d'ouvertures quadrangulaires à châssis de bois qui s'ouvraient dans les murs de l'édifice, chacune d'elles faisant face avec symétrie à celle qui lui correspondait sur le mur opposé (3). Cet édifice

---

(1) Ce palais particulier de la princesse égyptienne est mentionné dans I *Rois*, VII, 8; le texte le compare « au *élam* » du trône; on ne voit pas s'il veut dire que ce palais avait la forme de ce *élam*, c'est-à-dire qu'il était construit en forme de pylône adossé au palais du roi, ou qu'il était recouvert de cèdre comme l'était ce *élam*. Dans *Jérusalem*, I, *Jérusalem antique*, pp. 187; 188, 194, le P Vincent voit une mention du palais de l'Egyptienne dans le terme *bâhan*, employé par Isaïe, XXXII, 14 et mis, sinon en rapport, du moins en parallèle avec Ophel. Ce mot *bâhan* semble bien, en effet, emprunté à l'égyptien où il signifie « tour »; mais il est peu vraisemblable que le palais privé de la fille du pharaon ait été situé en dehors de l'enceinte du palais royal.

(2) Sur cet édifice, voir I *Rois*, VII, 2-5, dont le texte en mauvais état a donné naissance à divers essais de reconstitution; celle qui est tentée ici semble suivre d'assez près les données claires du texte. La hauteur de la Maison du Bois-Liban était de 15 mètres, comme celle du temple, ces 15 mètres représentant l'ensemble de l'édifice, c'est-à-dire la salle inférieure et les chambres qui étaient construites au-dessus; mais tandis que le temple n'avait, en gros, que 30 mètres sur 10, cet édifice en mesurait 50 sur 25.

(3) Etant donné les 25 mètres de largeur de l'édifice, il est peu probable que celui-ci ne constituait qu'un hall à colonnes ouvert soit de tous côtés, soit même d'un seul, comme on l'a quelquefois prétendu, car l'espacement des piliers, dont la rangée médiane aurait suivi l'axe de l'édifice et les deux rangées extérieures, sa façade, aurait dépassé 10 mètres au moins dans le premier cas. En supposant un mur à l'édifice on obtient un tracé intérieur régulier, les piliers se trouvant placés dans le sens de la largeur à une distance de 6 m. 25, et dans le sens de la lon-

servait sans doute de salle des pas-perdus, de lieu de réunion, de salles des fêtes; mais peut-être était-il surtout destiné à la garde, car il servit d'arsenal où l'on emmagasinait les armes et c'est là que Salomon remisait les cinq cents boucliers d'or que les gardes portaient dans les parades militaires et lorsqu'ils escortaient le roi se rendant solennellement au temple (1).

Deux autres édifices en forme de pylône semblent avoir été contigus au Bois-Liban (2). L'un, appelé « *élam* des colonnes » mesurait cinquante coudées sur trente; sa plus grande dimension correspondant à la largeur de la Maison du Bois-Liban, il lui servait probablement, sur l'un de ses petits côtés, d'entrée monumentale, de la même manière que le vestibule du temple pour l'édifice sacré (3). Des colonnes et un auvent, à ce qu'il semble, en décoraient l'entrée (4).

---

gueur à une distance exactement moitié moindre. De plus, dans cette reconstitution il est très facile de saisir la symétrie des trois rangées d'ouvertures pratiquées dans le mur l'une au-dessus de l'autre, tandis que les historiens qui rapportent ces ouvertures aux chambres construites sur les piliers n'ont réussi à trouver trois ouvertures se faisant face qu'au prix de combinaisons qui trahissent leur impossibilité; voir, par exemple, STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, pp. 321, 322.

(1) I *Rois*, X, 16, 17. C'est sans nul doute la Maison du Bois-Liban qui est mentionnée comme arsenal dans *Isaïe*, XXII, 8; voir aussi XXXIX, 2 ou le texte parallèle II *Rois*, *XX*, 13. I *Rois*, X, 21 dit de plus que tous les objets (*kelè*) de la Maison du Bois-Liban étaient d'or; s'il ne s'agit pas simplement des boucliers d'or mentionnés aux versets 16 et 17, il faudrait supposer qu'il y avait là quelque salle royale richement meublée.

(2) I *Rois*, VII, 6, 7. Sur le premier de ces deux versets qui est en mauvais état voir *Revue Biblique*, 1905, pp. 258 et suiv., où, des diverses corrections proposées, la seule qui pourrait peut-être s'imposer est celle de « cinquante » coudées qu'autorise le grec *Vaticanus*, au lieu de « *trente* » que donne l'hébreu. Comme ces deux nouveaux édifices sont appelés *élam*, il paraît probable qu'ils flanquaient la Maison du Bois-Liban à ses deux extrémités comme le *élam* du temple flanquait celui-ci à l'une des siennes.

(3) Puisque cet édifice est un *élam*, on peut croire, en effet, que ses dimensions sont données de la même manière que celles du *élam* du temple dans I *Rois*, VI, 3, où ce qui est appelé sa « longueur » correspond à la largeur de l'édifice principal en avant duquel il est édifié. Cette remarque dissuaderait de corriger le chiffre de 30 coudées donné par l'hébreu pour la longueur de ce *élam*, en lui substituant celui de 50, donné par le seul texte grec B. La forme rectangulaire semble mieux en situation et c'est d'ailleurs celle du *élam* du temple.

(4) Le mot hébreu *ôbh*, est de signification incertaine; le sens d' « auvent » qui lui est donné ci-dessous pourrait être appuyé par l'égyptien *ab*, « abri », mais le mot hébreu commence par une gutturale forte que n'a pas le mot égyptien. Dans *Ezéchiel*, XLI, 25, il est fait mention d'un « *ôbh* de bois, sur le devant du *élam* (du temple idéal), à l'extérieur », ce qui pourrait assez bien s'entendre d'un auvent. Le sens de « perron » que l'on donne parfois au mot *ôbh* ne cadre guère avec le texte d'Ezéchiel. Dans la *cella* phénicienne d'Amrith, le plafond monolithe s'avance sur un tiers de sa longueur en avant de la niche qu'il recouvre, et lui constitue une sorte d'auvent; voir PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tome III, p. 243 et fig. 185.

L'autre pylône, dénommé « *êlam* du Trône » et peut-être aussi « *êlam* du Jugement », faisait sans doute pendant au premier sur l'autre petit côté de la Maison du Bois-Liban (1). Ce devait être une salle de réception où le roi rendait la justice et recevait les grands de son peuple ainsi que les ambassadeurs ou les princes étrangers qui venaient le visiter, traiter d'affaires, offrir des présents, payer le tribut. De bas en haut, il était partout revêtu de cèdre. Le trône royal en faisait le plus bel ornement. De grandes dimensions, il était tout confectionné en ivoire avec des revêtements d'or fin; des motifs de décoration, imitant des têtes de taureau, en garnissaient le dossier; des lions dressés de chaque côté du siège flanquaient les deux accoudoirs, et, distribuées aux angles des six degrés qui le surélevaient, douze figures de lion se tenaient debout. Ce trône était une merveille unique de richesse et d'art.

Dans l'hypothèse qui vient d'être proposée, ces trois édifices contigus l'un à l'autre, le *êlam* des colonnes, le hall du Bois-Liban, la salle du trône, rappelleraient un peu la disposition et la dignité croissante des trois parties du temple, le *êlam* ou vestibule, le *hêkhal* et le *debhîr*. Cet ensemble aurait mesuré dans les quatre-vingts mètres (2). Comme la Maison du Bois-Liban semble bien avoir été réservée à la garde, il est vraisemblable que ce groupe d'édifices se trouvait situé non loin de la porte pratiquée dans la face méridionale de l'enceinte, et, comme il aurait présenté une longueur assez considérable, on supposerait volontiers qu'il était orienté du nord-ouest au sud-est pour profiter du relief moins accusé que présentait dans ce sens la portion sud-est du plateau bombé de la crête. De la sorte, après avoir franchi la Porte triple qui s'ouvrait au milieu du mur méridional de l'enceinte, on aurait pénétré dans le premier *êlam*, le pylône aux colonnes, qui pouvait servir de salle d'attente; de là, on aurait passé dans la Maison du Bois-Liban, qui

(1) I *Rois*, VII, 7 et, pour le trône, I *Rois*, X, 18-20.

(2) En comptant 100 coudées de long pour la Maison du Bois-Liban, 30 coudées pour le *êlam* des colonnes, d'après les textes, et, par conjecture, 30 coudées pour le *êlam* du trône dont les dimensions ne sont point données, on aurait 160 coudées soit environ 80 mètres. Le texte grec donnant 50 coudées au *êlam* des colonnes, on pourrait imaginer que l'ensemble des trois édifices mesurait 180 coudées, ce qui nous ramènerait à la moitié des 360 coudées dont on a constaté déjà l'importance et la fréquence comme unité de mesure utilisée dans l'établissement des plans; mais les données numériques sont trop incomplètes pour autoriser autre chose que cette vague conjecture.

formait une salle des pas-perdus imposante et conduisait, comme on pourrait s'y attendre, au *êlam* où se trouvait le trône du roi; les réceptions auraient ainsi revêtu le caractère pompeux qu'un Salomon pouvait désirer. Dans cette reconstitution, la salle du trône, située au nord de la Maison du Bois-Liban se serait trouvée à hauteur du palais royal, ce qui permettait au roi de s'y rendre aisément et ce qui correspond, d'ailleurs, à la donnée du texte qui place le palais « en dedans du *êlam* du trône », c'est-à-dire à l'ouest de ce dernier édifice (1).

Si cet aperçu est juste, les grands édifices salomoniens auraient été disposés régulièrement sur deux axes parallèles dont le tracé était adapté à la configuration du terrain et combiné avec le tracé de l'enceinte salomonienne telle qu'elle a été décrite plus haut : l'axe qui passe par la Roche sacrée et le bassin actuel *el-Kâs*, centre approximatif du palais, aboutissait à l'extrémité ouest de la face méridionale du mur d'enceinte, au point où ce mur s'amorçait au bastion en saillie du Millô; l'axe des trois édifices du gouvernement, disposés, comme on vient de l'indiquer, sur la pointe méridionale du plateau qui s'infléchit vers le sud-sud-est, aurait passé par la Porte triple qui marquait, au point culminant de la crête en cet endroit, le milieu de la face méridionale de l'enceinte. Il semble qu'il y aurait ainsi une certaine unité de plan et une heureuse utilisation d'un terrain qui n'y était pas très favorable.

(*A suivre.*) Louis Desnoyers.

(1) I *Rois*, VII, 8 : *mibbêth lâêlam*; le *êlam* dont il est question ici ne peut guère être que celui du trône décrit sommairement dans le verset qui précède.

LE DERNIER SÉJOUR DE SAINT JÉROME EN OCCIDENT

(382-385) [1]

II. — L'Apostolat Ascétique

Si vif que fut le zèle scripturaire de saint Jérôme, il allait seulement de pair avec la ferveur monastique et cette dernière forme d'apostolat n'était chez lui ni moins active, ni moins fructueuse que l'autre. Le solitaire de Chalcis n'avait point eu à introduire à Rome l'ascétisme. Des moines y vivaient déjà et des vierges chrétiennes en grand nombre. Cependant la capitale de l'empire restait encore très païenne, par les mœurs plus encore que par la religion officielle du Sénat, où saint Ambroise avait tant de peine à obtenir contre l'éloquence et les efforts de Symmaque, la disparition de l'autel de la Victoire. Le Christianisme semblait parfois s'y amollir au contact des superstitions païennes. L'entrée en masse dans l'Eglise avait provoqué un certain fléchissement de l'austérité religieuse. Le long exil de Libère, les luttes qui avaient marqué les débuts de son successeur et l'instabilité de sa situation pendant de longues années, l'affluence des hérétiques et des sectes les plus diverses, contribuaient à entretenir une atmosphère peu favorable à l'épanouissement de la vie religieuse, telle que l'ascétisme monacal en cherchait le succès. Monachisme ne signifiait d'ailleurs pas encore alors exclusivement soumission à une règle

(1) Voir *Bulletin* 1919, pp. 113 et 250.

définie ou à un supérieur, mais seulement profession de vie plus austère que celle du commun des chrétiens et tout particulièrement renoncement au mariage. La liberté d'allure qu'il laissait pour tout le reste, tout en rehaussant singulièrement le prestige de ceux qui s'affichaient ainsi séparés du monde, quoique continuant à y vivre et à le fréquenter, n'allait pas sans inconvénient. De là des défiances mutuelles entre le clergé plus ou moins enclin aux compromissions mondaines et les moines que leur profession d'austérité faisait aussi rechercher des grandes familles et des personnes pieuses. Tous ceux qui portaient des vêtements sombres n'étaient pas des émules d'Antoine ou de Pacôme. Plus d'une chute retentissante, à Rome même, provoquait de temps en temps du scandale. Il y avait donc une certaine opposition sourde à ce genre de vie et l'on allait jusqu'à parler, à ce propos, de manichéisme (1). C'est l'époque cependant où Augustin, présent à Rome pour quelqus mois, — il n'eût point alors de relations avec Jérôme, — et encore attaché à la secte de Manès, commençait à voir clair dans ses ténèbres et à se rendre compte qu'il s'était fourvoyé. Jérôme n'était pas d'un tempérament à cacher ses convictions, au contraire. La faveur de Damase d'ailleurs lui était assurée. Il prit donc bien vite la tête du mouvement en faveur de l'ascétisme et n'eût pas de plus vif souci que celui d'encourager et de développer autour de lui la pratique du renoncement au monde et de la virginité.

L'occasion lui en fut bientôt offerte par une polémique, où de vives instances l'obligèrent enfin à prendre sa part. Jérôme avait d'abord été d'avis de ne pas intervenir, tellement l'adversaire lui paraissait peu redoutable. Il craignait, en s'occupant de lui, de lui donner de l'importance. Nous sommes d'ailleurs mal renseignés sur les origines de cette polémique : il semble qu'un moine bien intentionné, nommé Carterius, avait écrit assez maladroitement une apologie de la vie monastique où était citée en exemple la perpétuelle virginité de Marie. Un disciple d'Auxence, l'évêque arien de Milan, qui s'appelait Helvi-

(1) Sur cet état de choses voir les renseignements fournis par saint Jérôme lui-même dans l'*Epist. 22* à Eustochium, l'*Adversus Helvidium* antérieur de quelques mois (383) et l'*Adversus Iovinianum* (392). Quelque part qu'il faille faire à l'exagération de la rhétorique dans ces peintures satiriques, on ne peut mettre en doute qu'elles ne contiennent une portion de vérité.

dius et habitait Rome, prit à partie Carterius et riposta par un écrit où il entendait démontrer que Marie, vierge jusqu'à la naissance de Jésus, avait ensuite vécu selon la loi commune du mariage et eu de saint Joseph plusieurs enfants, garçons et filles; Helvidius protestait, en terminant, contre les éloges décernés à la virginité. Il prétendait que devant Dieu tous les états de vie se valaient. Les saints mariés de l'Ancien Testament n'étaient pas inférieurs aux continents du Nouveau.

Il ne reste que de rares fragments de cet ouvrage, encore ne semblent-ils pas textuels et ressemblent-ils plutôt à une analyse qu'à des citations proprement dites. Saint Jérôme, auquel nous les devons, affirme seulement qu'il suit l'ordre même d'Helvidius (1). On peut d'autant plus hésiter à y voir un texte authentique que, selon lui, le style d'Helvidius était détestable. Jérôme ne flatte pas son adversaire : il le traite de rustique, d'homme qui a à peine un commencement dans les lettres, malgré ses prétentions; il affirme que tout le traité est plein de fautes, il tourne en ridicule son exorde emprunté à la première Catilinaire : *O tempora, o mores* ! Bref, il ne tient pas à lui que nous n'ayons la plus médiocre idée du talent d'Helvidius. Gennadius, d'ailleurs si modéré dans son jugement sur ce dernier, et qui parle même de son zèle pour la religion, est d'accord sur ce point avec Jérôme. Toutefois, celui-ci, en bon polémiste, peut avoir exagéré. En tout cas, pour le fond lui-même, on aurait tort de considérer l'attaque comme négligeable. Il est possible qu'Helvidius n'ait pas tiré de son sujet tout le parti utile. Il n'en reste pas moins qu'il a dit l'essentiel et n'a pas laissé grand'chose à trouver après lui. Raisonnements et objections se succèdent formant un tout en somme bien composé et qui, à première vue, ne laisse pas de faire impression.

C'est si vrai que les cercles où Jérôme fréquentait en furent particulièrement émus. Dans ces milieux où la vie ascétique et monastique était très haut prisée, le livre d'Helvidius fit scandale. Il en résulta un malaise que les haussements d'épaule de Jérôme ne suffisaient pas à dissiper. Aussi, à la fin, vaincu par l'importunité de ses amis, se décida-t-il à intervenir, et, comme il le dit, à porter la cognée à la racine de l'arbre mauvais. On ne peut que s'en féliciter. Quelle que fût la valeur de

(1) Voir *Adversus Helvidium*, PL. 23, 183 *sq.*

l'attaque, la réplique était écrasante et Helvidius n'insista pas. La réponse, en effet, plus encore que l'attaque, avait le mérite d'épuiser presque le sujet. Jérôme commençait à recueillir les premiers fruits de ses longues veilles scripturaires. Dans un domaine où l'utilisation des textes était décisive, elles lui assuraient une supériorité qui devait être encore plus sensible aux contemporains qu'à nous-mêmes.

Il suit pas à pas l'adversaire à qui cependant l'Ecriture paraissait faire la partie belle. Une étude serrée du texte en lui-même, dans son contexte et par comparaison avec les manières habituelles de s'exprimer en langage scripturaire, rétablit le véritable état de la question. L'honneur de la Vierge sans tache est vengé. Jérôme montre d'abord que les expressions *avant de se réunir* et *jusqu'à l'enfantement* n'ont point une signification défavorable par elles-mêmes et, par suite, qu'Helvidius doit renoncer à y chercher un argument. De même pour le mot *premier-né* qui, par lui-même, visant l'offrande légale à faire au temple, signifie seulement l'enfant qui vient le premier au monde dans une famille, sans rien préjuger des enfantements postérieurs possibles. Il est vrai que de nombreux textes parlent des frères de Jésus, mais ils n'ont pas plus de signification que ceux où il est parlé de ses *parents*, de son *père* Joseph. Si de l'aveu d'Helvidius, contraint même à imaginer une altération gratuite du texte grec, ces derniers ne signifient en aucune manière une paternité réelle à l'égard de Jésus, il doit convenir que les premiers n'ont de même aucune valeur décisive pour prouver une fraternité du même genre. Il s'agit de cousins du Sauveur, fils d'une Marie, sœur de la Vierge, non de la Vierge elle-même. L'usage de l'Ecriture montre que le mot *frères* s'y entend soit de la fraternité naturelle, soit de la fraternité de nation, soit de la simple parenté, soit de l'affection spirituelle. Une seule hypothèse répond, dans le cas des frères de Jésus, à toutes les données : celle de la simple parenté. Que le nouvel Erostrate, dans sa fureur contre le temple divin qu'a été la Vierge Marie, cesse donc ses insultes; l'Ecriture ne témoigne pas en sa faveur. Il allègue aussi Tertullien et Victorin : mais le premier n'appartient pas à l'Eglise, le second se contente de parler comme l'Ecriture des frères de Jésus, non des fils de Marie et la liste serait longue des Pères à invoquer en faveur de cette virginité.

Ayant ainsi mis en sûreté l'essentiel, c'est-à-dire démontré la

perpétuelle virginité de la Mère de Jésus, Jérôme se donne libre carrière pour réfuter, d'une manière plus oratoire, la thèse subsidiaire sur l'égalité du mariage et de la virginité. Qu'Helvidius n'essaie pas de prouver que la naissance de Jésus était en elle-même assez humiliante pour que sa thèse ne scandalise point. Il aurait pu y ajouter des détails plus humiliants encore : il n'y a pas à en rougir puisqu'ils attestent seulement un plus grand sacrifice, un plus grand dévouement du Fils de Dieu. Mais il n'a pas le droit d'ajouter à l'Ecriture : il ne s'agit pas ici de possibilité, à ce compte on peut prêter à Joseph plusieurs femmes, et en faire les mères des frères de Jésus, mais au contraire la virginité de Marie a entraîné la virginité de Joseph : c'est la seule solution autorisée par le texte sacré qui ne connaît pour Joseph qu'une seule épouse, la Vierge Marie. Jérôme respecte l'état de mariage, et les Saints qui lui appartiennent dans l'Ancien Testament : ils ont suivi la loi de leur temps, mais depuis il y a eu l'Evangile et la promulgation d'une nouvelle doctrine. Qui veut agréer pleinement à Dieu et le servir sans embarras doit renoncer aux tracas, aux distractions, aux occasions périlleuses qu'offre l'état conjugal. On ne s'y sanctifie que dans la mesure où l'on y prend l'esprit de l'état de virginité. Celui-ci assurément a ses transfuges et ses hypocrites. Mais qu'est-ce que cela prouve ? Jérôme termine en s'excusant sur la « rhétorique » à laquelle il vient de se laisser un peu aller mais il a pleine conscience d'avoir assuré le succès de la bonne cause et tout ce qu'il lui reste à attendre ce sont des injures, non des raisons. Il s'en consolera aisément : c'est la langue qui a insulté Marie qui cherchera à le déchirer; la faconde canine peut bien s'attaquer au serviteur puisqu'elle s'est d'abord essayée sur la mère du Seigneur.

Cette appréciation de Jérôme sur son œuvre est parfaitement justifiée. Sa réplique est un traité fort remarquable. L'écrivain a le mérite de ne négliger aucun aspect de son sujet, d'aller au fond des choses, de mettre en relief les textes et les raisons décisives. Il aurait pu se contenter d'une fin de non recevoir, il a compris que ce n'était point suffisant pour les âmes troublées. Aussi donne-t-il les explications les plus détaillées. L'abondance de son érudition scripturaire lui permet de mettre la preuve dans tout son jour, de montrer que réellement il n'y a pas sophistication des textes mais un raisonnement fondé et inattaquable. Il a compris qu'il ne suffisait pas de réfuter l'objec-

tion, qu'il fallait y ajouter l'enseignement positif. De là, par exemple, les raisons développées pour justifier le mariage virginal de Joseph et de Marie. Sa petite dissertation sur l'usage du mot *frères* dans l'Ecriture, si bien ordonnée dans sa quadruple division et si bien documentée ne laisse rien à désirer. Chaque fois que le texte sacré offre une base d'argumentation, Jérôme s'y tient fermement et en tire merveilleusement profit. On ne saurait, sans injustice, lui dénier la vigueur et l'à-propos du raisonnement. Sans doute toutes ses préférences vont au commentaire, à l'accumulation appropriée des textes, mais s'il sait les mettre en valeur, il ne néglige pas à l'occasion, l'argument de raison théologique. La manière dont il établit la virginité de saint Joseph, par exemple, montre qu'il n'est dépourvu ni de vigueur dialectique, ni de pénétration. Avec cela circule partout un souffle de véritable piété, élevée et éclairée, qui a compris qu'attaquer la virginité perpétuelle de Marie c'est déflorer le christianisme, dissiper quelque chose du parfum de sainteté qu'il répand à travers le monde, énerver l'un de ses principes les plus féconds de sanctification. Le sens chrétien qui en avait l'intuition, sans se l'être encore explicitement formulé, se trouvait pleinement satisfait par une telle défense. En dépit de toutes les subtilités et en respectant la dignité de l'état conjugal, il se rendait compte que c'était ravaler Marie et Jésus lui-même que de réduire sa mère à la loi commune et de lui donner comme unique ambition le souci d'être une honnête mère de famille, à la nombreuse postérité.

Jérôme, dans sa brillante défense, n'était que son interprète bien inspiré. Il y a mis tout son talent avec tout son cœur, ses qualités de style et aussi ses défauts. S'il y a çà et là excès de rhétorique, si, à notre gré, l'auteur manque parfois de discrétion et de retenue dans la riposte et écrit des lignes que notre délicatesse effacerait volontiers c'est que, Dieu merci, la Rome encore trop païenne du IV^e^ siècle a emporté, en disparaissant, bien des souillures et fait place à une civilisation chrétienne où la pudeur a des susceptibilités alors inconnues. Il ne faut méconnaître ni la puissance du polémiste, ni la supériorité de l'écrivain. Il est toujours clair, vivant, entraînant, particulièrement à l'aise quand il s'agit de décrire un ridicule ou de tourner en dérision l'adversaire. Aucun artifice littéraire ne lui est inconnu et il sait à propos en user pour le triomphe de sa cause. Quelques lignes sur les vierges des tavernes, les clercs ca-

barctiers, les moines impudiques claquent comme autant de coups de fouet, prélude de polémiques qui ne tarderont guère et où Jérôme, sans craindre d'accumuler contre lui les haines tenaces, apparaîtra de plus en plus comme le champion redoutable de la sainteté chrétienne, particulièrement de l'ascétisme sacerdotal et monastique, contre toutes les lâchetés et les compromissions.

Sa correspondance avec Marcella lui fournit plus d'une fois l'occasion de revenir sur ces idées et de mettre en lumière cet idéal. Il le fait volontiers sous la forme d'éloges où son remarquable talent descriptif se meut plus à l'aise et qui ont l'avantage de présenter vivante et concrète, dans un modèle connu et sympathique, la doctrine austère qu'il veut faire accepter. Un jour, c'est Léa, une sainte veuve qui disparaît de ce monde presque en même temps qu'un consul désigné (1). Quel contraste ! La veuve du Consul peut placer dans l'Olympe le païen que l'enfer a déjà réclamé, la vraie bienheureuse c'est Léa, magnifiquement récompensée des mortifications volontaires du veuvage qu'elle a passé dans ce monastère où elle lègue aux vierges, devenues ses filles, une belle leçon de détachement et de persévérance. Le surlendemain, c'est d'une vierge que Jérôme entretient Marcella (2), d'une vivante qui, près d'elle, depuis de longues années, donne l'exemple des vertus les plus hautes, Asella, bénie et consacrée à Dieu dès l'enfance, rejetant d'elle-même les hochets mondains, se revêtant à douze ans d'une sombre tunique pour attester à tous sa résolution de vivre exclusivement pour Dieu, modèle merveilleux d'équilibre moral, parvenue saine de corps et d'esprit au delà de la cinquantième année, aimable pour tous, à charge à personne, grâce à la modération parfaite qui préside à toutes ses actions.

Jérôme ne cache pas son intention : une si séduisante peinture est faite pour la propagande. Sa lettre est destinée aux jeunes filles qui fréquentent Marcella. Qu'elles voient dans la conduite d'Asella le modèle même selon lequel elles doivent se représenter la vie parfaite. Mais il ne plaide pas seulement auprès des femmes la cause de l'ascétisme. Les hommes, les clercs ne sont pas oubliés. Les occasions les plus inattendues lui ser-

(1) Ep. 23; il s'agit de Vettius Agorius Praetextatus, mort en 384.
(2) Ep. 24.

vent de prétexte pour entretenir ou allumer la flamme sacrée. Qui s'attendrait, par exemple, à l'occasion d'une demande que lui adresse un diacre de Plaisance, Presidius, désireux d'avoir une composition sur le cierge pascal, à lire en réponse un chaud plaidoyer en faveur de la vie monastique (1) ? Jérôme s'excuse d'abord de ne pouvoir envoyer à son correspondant le développement souhaité. Les niaiseries débitées sur le sujet aussi bien que le caractère anti-scripturaire de l'usage des cierges, lui font paraître la tâche au-dessus de ses forces. Puis il passe, brusquement et par une transition assez énigmatique, à une exhortation très pressante à la fuite du monde et à la recherche de la vie solitaire. Aucun prétexte ne doit empêcher Presidius d'y donner suite. L'Evangile les a, par avance, tous anéantis. Ses fonctions diaconales elles-mêmes ne sont pas un obstacle; il ne les exercerait à Rome même, sous l'habit de moine, qu'avec les plus grands dangers pour son âme et au milieu de contradictions et de moqueries bien propres à troubler sa paix intérieure. La satirique déploie ici toute sa verve pour décrire ces milieux ecclésiastiques et laïques relâchés où l'intrigue et la sensualité, la cupidité et la vanité créent des mœurs si opposées aux préceptes évangéliques. Que Présidius imite donc les spectacles qu'il a naguère contemplés dans ses pérégrinations en Egypte. C'est le paradis sur terre, l'affranchissement, au sein de privations volontaires que la nécessité impose à bien d'autres. La vie est courte et se termine parfois tragiquement pour les plus grands de ce monde; après Valentinien et Valens, il n'y a pas un an, Gratien a été à son tour emporté par une mort violente (383). Presidius hésiterait-il à accomplir ce dont de faibles femmes donnent l'exemple, abandonnant tout, les plus nobles et les plus riches leur fortune et leurs enfants même, pour faire ce qu'il juge si difficile et s'assurer le royaume des cieux ?

Nous ignorons le succès qu'eurent ces exhortations chaleureuses. A Rome, cet apostolat venait de faire une conquête retentissante. Blésilla, fille aînée de Paula, restée veuve à vingt

(1) Vadmets, avec Dom Morin, l'authenticité de la lettre, *Ad Praesidium de cereo Paschali*, rejetée parmi les apocryphes, PL. 30, 182-88. Voir l'édition critique donnée par Dom Morin dans le *Bulletin d'ancienne littérature*... 1913, p. 54 sq. Cette lettre est écrite pendant un court séjour hors de Rome.

ans, après sept mois à peine de mariage, s'était laissé pénétrer de l'atmosphère de ferveur ascétique où vivaient sa mère et ses sœurs. Jérôme cependant la trouvait encore trop tiède. Elle paraissait, à certains moments, hésiter, vouloir partager son cœur entre Dieu et le monde, n'avoir pas renoncé à demander au siècle de nouvelles consolations et se plaire au luxe et aux commodités de l'existence. Elle s'intéressait pourtant elle aussi aux études scripturaires et Jérôme en profitait pour y souligner les leçons et les avertissements capables de la fixer dans le bien absolu. Avec cet à propos dans l'adaptation qui dénote un maître, il choisit, pour fortifier les bonnes dispositions de Blésilla, le livre où l'Ecclésiaste redit son désenchantement et proclame que tout est vanité. Blésilla, docilement, suivait l'explication savante ouvrant la voie aux exhortations du maître intérieur. Elle manifesta bientôt le désir d'avoir comme suite à ses leçons orales un commentaire écrit qu'elle pût relire à son aise, mais il était à peine commencé qu'une forte fièvre s'abattit sur elle et la tint pendant trente jours entre la vie et la mort. On devine les angoisses de Paula et d'Eustochium, leurs instances et celles de Jérôme auprès de Dieu pour sa guérison, mais aussi auprès de Blésilla pour la déterminer à se donner toute à Lui. Elles furent couronnées de succès. Blésilla se releva de sa couche décidée à ne vivre désormais que pour Jésus. En quelques semaines une transformation définitive s'était opérée. La jeune femme égalait maintenant en ferveur et en austérité les plus zélées. Son zèle pour l'étude de la parole de Dieu devint incroyable. En peu de jours, elle triompha des difficultés de la langue hébraïque et comme elle possédait parfaitement le latin et le grec, elle devint pour Jérôme une élève de choix, aussi docile à ses enseignements ascétiques qu'empressée à profiter de son exégèse (1).

Sa jeune sœur Eustochium, depuis longtemps consacrée à Dieu et en qui Jérôme aimait à voir les prémices de la noblesse romaine vouées à la virginité, lui donnait encore plus de consolation puisqu'elle offrait à Dieu un cœur qui n'avait jamais été partagé. Mais cette situation privilégiée n'allait pas sans dangers. La vanité pouvait troubler cette tête jeune encore et ce cœur qui avait résisté aux séductions vainement essayées pour

(1) Ces détails et d'autres non moins intéressants sont donnés par la lettre 38 à Marcella; voir aussi la lettre 39 qui est son éloge funèbre.

l'intéresser aux choses du monde et l'y enchaîner (1). Aussi, désireux de faire au grand jour l'apologie de la vie religieuse mais plus encore de combattre les déviations qui se produisaient à Rome même et les scandales qui en étaient la triste conséquence, est-ce à Eustochium que Jérôme voulut adresser le long traité qu'il entendait consacrer à ce sujet (2).

Il ne cherche pas à exalter une fois de plus la virginité : assez d'autres l'ont fait déjà et il est inutile de nourrir une vanité qui n'a que trop d'aliments. Il veut plutôt mettre en garde contre les périls et les chutes toujours possibles et d'autant plus fâcheuses qu'elles se produiront de plus haut. Il faut, dès le début, s'opposer aux passions si l'on veut parvenir à les maîtriser. Lui-même a passé par là et ne se rappelle pas sans effroi les rudes luttes qu'il eut à soutenir au désert, quand son imagination enflammée lui remettait sous les yeux les danses des jeunes romaines. En conséquence, s'abstenir du vin, fauteur de luxure et fuir toute gourmandise. Eviter aussi la présomption de tant de vierges imprudentes qui finissent par devenir coupables comme ces incorrigibles agapètes. Qu'Eustochium s'abstienne des visites, des fréquentations douteuses et frivoles, qu'elle fuie les veuves mondaines et les clercs, clients assidus des matrones; qu'elle s'entoure de compagnes adonnées comme elle à une existence de sainteté; qu'elle vive à l'écart, dans la tempérance, assidue à la lecture des Livres Saints, cultivant la foi et l'amour céleste ! Qu'elle vive pour le Christ ! On ne déprécie pas le mariage mais on cherche un bien meilleur, celui qui rapporte cent pour un. La gloire du mariage c'est d'avoir pour fruit la virginité, les bénédictions de la loi nouvelle sont célestes et non plus terrestres; les vierges sont la famille de Jésus sur la terre.

Pour mieux inculquer à Eustochium l'amour de son état, Jérôme lui rappelle les tracas et les peines de la vie conjugale. Il n'y insistera pas, se contentant de la renvoyer à son livre récent contre Helvidius. Elle pourra le compléter par les écrits de Tertullien, de saint Cyprien, de Damase, d'Ambroise qui, dans l'opuscule dédié à sa sœur, a tout dit. Qu'elle soit vigilante, réservée dans ses paroles, se défiant des flatteurs; qu'elle se sou-

(1) Voir l'anecdote concernant la tante d'Eustochium, Praetextata, dans la lettre 107 à Laeta, n. 5, PL 22, 872-3; éd. Hilberg, t. 55, p. 286.
(2) Ep. 22, PL 22. 384-425; éd. Hilberg, t. 54, pp. 143-211, en 384.

vienne que Marie fut préférée à Marthe, se soucie de vivre dans le recueillement, les yeux fixés au ciel. Mais elle doit aussi être mise en garde contre la vaine gloire et ne pas ressembler à tant de vierges qui ne cherchent qu'à se faire valoir et emploient mille artifices. Jérôme les décrit comme il l'a fait plus haut pour les vierges mondaines avec une verve n'épargnant aucun de leurs ridicules. Il met de nouveau Eustochium en garde contre les clercs de clientèle, les moines hypocrites, un Anthime, un Sophronius dont la fin lamentable a récemment causé du scandale, contre les prêtres mondains dont, au passage, il croque un type achevé. Qu'elle se défie ! le danger est partout. Qu'elle fuie les vierges vagabondes; qu'elle vive avec ses servantes. Il lui recommande ensuite la simplicité chrétienne du langage. Elle n'a pas besoin de la littérature païenne. Jérôme qui l'a trop cultivée et au début de sa conversion, en Orient, y était encore trop attaché, en a été terriblement châtié dans un songe dont le souvenir le fait encore trembler de tous ses membres. Oh ! non, il n'a plus été depuis lors cicéronien, mais chrétien !

Et les conseils pratiques s'accumulent sur la fuite de l'avarice, le détachement évangélique, la manière discrète de faire l'aumône, à l'inverse de cette matrone qu'il a vu un jour, à Saint-Pierre, au cours d'une distribution, ensanglanter la figure d'une pauvresse qui se présentait à elle pour la seconde fois. Qu'elle mette en Dieu sa confiance, au lieu de thésauriser pour le lendemain, comme ce moine de Nitrie près de qui l'on enterra la petite fortune qu'il avait laissée à sa mort, pour exciter chez les autres moines l'horreur d'une pareille pratique. Jérôme disserte à ce propos sur les diverses espèces de moines que l'on rencontre en Egypte; blâmant ceux qui vivent sans autre règle que leurs caprices et rappelant avec les cénobites, les anachorètes dont Paul fut l'initiateur et Antoine le grand modèle. Avec le détachement, qu'Eustochium cultive la prière, qu'elle évite la médisance, la colère. « Propose-toi l'imitation de la Vierge Marie dont la pureté fut telle qu'elle a mérité d'être la mère de Dieu. » Quelle réserve dans la scène de l'Annonciation ! Eustochium aussi peut devenir mère de Dieu par sa fidélité. Grand labeur mais grande récompense, devenir ce que sont les Martyrs, les Apôtres, le Christ lui-même ! Arrivé là, Jérôme laisse libre cours à son enthousiasme. On n'écrira rien de plus beau que ce chant final du triomphe de la virginité :

« Tout ce que j'ai exposé paraîtra dur à celle qui n'aime pas le Christ. Mais qui méprise avec saint Paul la pompe du monde répète avec lui : « *Qui me séparera de la charité de Jésus-Christ* ! » Lui s'est tant dévoué et a tant multiplié les preuves de son amour par ses sacrifices continus jusqu'à la croix où il prie encore pour ses bourreaux. La seule réponse digne est de donner sang pour sang, et rachetés par le sang du Christ, de mourir volontiers pour lui. Tous les Saints ont ainsi souffert. Rien n'est dur à qui aime, aucun labeur n'est pénible à qui est passionné. Ainsi Jacob pour Rachel. Aimons nous aussi le Christ et le difficile nous paraîtra facile et bien court tout ce qui est long. Paul a donné l'exemple. Quelle longue liste de souffrances endurées pour l'amour de Jésus ! C'est cette violence qui ouvre les Cieux ! Ah ! la douce pensée que celle de cette récompense : quel jour que celui où tu verras Marie la Mère de Dieu venir à ta rencontre en compagnie des chœurs des Vierges... alors Thècle se précipitera pour t'embrasser; alors l'époux lui-même viendra te recevoir et te dira : « Lève-toi, viens »; alors les anges seront en admiration et diront : « Qui est celle-ci ? »

La description s'achève dans l'apothéose finale, au chant du cantique que seules les vierges peuvent chanter :

« Chaque fois que la vaine ambition essaiera de te charmer, chaque fois que quelque spectacle glorieux sur terre frappera tes regards, transporte-toi en esprit au paradis, commence à être ce que tu deviendras, entends l'époux te dire : « Mets-moi comme un rafraî-« chissement sur ton cœur, comme un cachet sur ton bras, le corps « et l'âme ensemble mis en défense redis : l'abondance des eaux ne « pourra éteindre la charité, les fleuves ne la couvriront point. »

C'est sur cette exhortation que s'achève cette lettre bien vite devenue célèbre et où Jérôme a mis plus encore que tout son talent, toute sa puissance de persuasion et toute sa passion pour le bien. Certains contemporains en retinrent surtout les nombreux passages où Jérôme promène le fer rouge de sa verve mordante sur les désordres trop nombreux qui altéraient à Rome la pureté de la vie ascétique. Clercs cupides ou mondains, moines sensuels et vagabonds, vierges hypocrites ou vaniteuses se sentirent blessés au vif par des reproches que Jérôme n'avait en rien cherché à adoucir. Plus ils se rendaient compte de la vérité de ses critiques, plus ils se sentaient touchés, plus aussi ils protestaient au nom du respect dû à l'Eglise contre le satirique qui les exposait à la risée et à l'indignation publiques.

Toutefois on aurait tort de donner à cet élément de critique la première place dans l'appréciation de ce remarquable traité. Il ne faut point perdre de vue que ce sont seulement des ombres

destinées à mieux mettre en lumière les réalités décrites. Jérôme y apparaît comme un maître expérimenté de la vie spirituelle, un directeur prudent et ferme, sachant tour à tour faire appel au pathétique le plus intime et à la froide raison. Il tire merveilleusement parti des ressources que lui offre l'Ecriture pour corroborer les leçons de l'expérience. Psychologue consommé, il ne se laisse illusionner par aucun prétexte et nul artifice ne le fera dévier de la droite voie. Il n'est point pour la mollesse. A la jeune patricienne de seize ans, il ne cache aucune des difficultés qui l'attendent, il ne dissimule aucun des sacrifices à consentir. Mais s'il s'étend longuement sur le chapitre des devoirs et des renoncements, il rappelle en temps opportun le grand mobile qui doit activer et enchanter sa vie. Rien ici du stoïcisme superbe et sec; pas de place pour cette virtuosité qui transparaît çà et là dans l'histoire du monachisme oriental et où le désir du nouveau, de l'inédit, du singulier dans les prouesses ascétiques paraît parfois primer les motifs surnaturels et pousser à l'action. La vierge sera à la hauteur de sa vocation parce qu'elle aime celui qui l'a aimée jusqu'à mourir sur la croix, parce qu'elle aura pour devise le cri même de Celui qui a tant aimé Jésus, de Paul, que rien ne peut séparer de la charité du Christ. Aussi de cette lettre rien n'a vieilli : si le lettré y trouve un charme tout particulier, grâce à la vivacité des descriptions, à l'esprit incisif du satirique, à la fraîcheur et à la vie d'un style jamais alangui, toujours varié, le chrétien et l'ascète y relisent avec profit les plus sages conseils et les plus entraînantes exhortations. Même quand le développement porte davantage au rapprochement, on sent qu'il n'y a rien de commun entre les éloges profanes des vertus composés par les rhéteurs et cette exhortation inspirée par une vie spirituelle aussi profonde que raisonnée. De même que son précédent écrit à Héliodore, celui que l'illustre pénitente Fabiola apprendra bientôt par cœur pour se donner courage, la lettre à Eustochium devait avoir une salutaire et durable influence sur la vie religieuse, non seulement alors, mais depuis, au plus grand profit de la sérieuse conduite chrétienne de la vie.

On retrouve ce même caractère d'austérité et de fermeté dans l'autre lettre qui nous est restée de la correspondance de Jérôme avec Eustochium à cette époque (1). Même à propos de menus

(1) Ep. 31, fin juin 384. Voir pour cette datte *Bulletin* 1918, p. 320.

cadeaux qu'à l'occasion de la fête de saint Pierre la charmante jeune vierge a gracieusement envoyés à son père spirituel — une corbeille de cerises entre autres — Jérôme ne se départ pas de son austérité. Il y trouve l'occasion de rappeler avec la lettre précédente les leçons graves qu'elle renferme. Trop d'austétérité, dira Eustochium, et plus qu'il ne convient à une fête. La protestation ne le convainc point; la fête doit être surtout spirituelle, il faut que le repas laisse toujours assez dispos pour se livrer aussitôt après à la prière et à la lecture. Ainsi chacun est dans son rôle. Comme sa sœur Blésilla, Eustochium nous apparaît très sympathique, et telle que nous la souhaitons, nullement guindée dans la dévotion, heureuse en un jour de fête de compléter la joie spirituelle par quelque délassement corporel, qui met en parfaite harmonie l'âme et le corps. Au service de Jésus dès son enfance, y ayant trouvé le vrai bonheur, comment ne serait-elle pas enjouée et aimable, prenant plaisir à d'innocentes distractions ? Jérôme lui aussi est fidèle à lui-même : dans cette maison où le luxe est, malgré tout, de rigueur, où une nombreuse domesticité s'empresse pour offrir ses services, où la présence de Ruffina qui se destine au mariage et celle de Toxotius qui grandit pour hériter des charges paternelles, imposent des ménagements et, malgré la ferveur de Paula, ne sauraient transformer en monastère la demeure patricienne, il était bon que la voix qui avertit se fît entendre même importunément. Nous le savons par Jérôme; il y avait eu à côté et il y avait sans doute encore trop d'autres voix caressantes qui s'essayaient à faire naître dans le cœur d'Eustochium avec des regrets, des désirs dont l'éveil possible alarmait le guide expérimenté, mais la jeune vierge, forte de son amour pour l'Epoux, n'avait point de peine à les mépriser.

Plus dure, excessive même, peut-être, mais constante avec elle-même, nous apparaît la sévérité de Jérôme comme directeur spirituel, dans une autre circonstance où cependant lui-même verse des larmes et a le cœur réellement brisé. Blésilla ne survécut guère que trois mois à sa conversion définitive. Au moment où elle donnait les meilleures espérances et préparait aux siens les consolations les plus douces, elle était subitement ravie à leur affection. Au milieu de leurs sanglots et de leurs vains efforts pour la retenir, elle allait au ciel voir ce Jésus qu'elle n'avait pu servir ici-bas comme elle l'aurait voulu. Paula, sa mère, avait, malgré sa douleur, tenu à l'accompagner

une dernière fois, mais, au cours des funérailles, ses forces l'avaient trahie, elle était tombée inanimée et pendant qu'on la rapportait privée de ses sens, la foule amassée sur le parcours exprimait à la fois sa pitié et son indignation : « N'est-ce pas, disait-on, ce que nous répétions si souvent ? Elle pleure sa fille tuée par les jeûnes et qui ne lui a point, par un second mariage donné de petits enfants. Combien va-t-on attendre pour chasser de Rome la race détestable des moines, pour la lapider, pour la jeter à l'eau ? Ils ont séduit cette malheureuse matrone qui n'a certainement point voulu librement être moniale, car aucune femme païenne n'a jamais pleuré ainsi ses enfants (1).

Certes, cette douleur de Paula nous émeut jusqu'au fond des entrailles. Il nous plaît de voir que ces grandes dames romaines qui sacrifiaient tout au Christ n'étaient point des âmes sèches et orgueilleuses mais de pauvres créatures humaines de chair et de sang. A les voir tendres à la douleur et essayant vainement de se raidir contre la nature, accablée par l'épreuve, à lire qu'une Marcella s'est pâmée à l'annonce de la mort de son amie (2), que Paula s'est évanouie au moment de dire l'adieu suprême devant la tombe de sa fille, nous comprenons et apprécions mieux l'étendue de leur sacrifice. Loin d'en être diminuées, elles nous apparaissent grandies; mais nous les sentons aussi plus près de nous; humaines et divines, à l'image de leur Maître qui pleurait sur son ami Lazare mort, ou devant la veuve conduisant au tombeau son fils unique et voulait chercher dans la prière, au milieu des affres de l'agonie, la force d'accepter le rude sacrifice qu'il allait affronter !

Mais Jérôme, lui, devait voir les choses autrement. Il laissa passer quelques jours, puis il prit prétexte de l'éloge funèbre de sa chère Blésilla, de cette enfant qui voyait en lui son vrai père selon l'esprit, pour reprocher avec une autorité accrue à la mère, toujours en pleurs, cette défaillance devant le sacrifice et le scandale que son attitude avait, disait-il, causé. Assurément il l'exagérait. Il importait, pour que la leçon portât ses fruits et pour le public qui la lirait aussi, qu'elle fût bien mise en relief. Mais peut-être trouvera-t-on, si éloquente qu'elle soit

(1) Ep. 39, 5.
(2) Ep. 23, 1.

et si habile à utiliser les textes scripturaires, beaucoup trop longue et trop austère la lettre que Jérôme adresse à Paula sur ce sujet. Oui, les larmes sont permises, mais il y a cependant une limite et Paula l'a certainement dépassée. Tel est le résumé de cette mercuriale. Elle contient des phrases dures à l'excès et que seules les habitudes de rhétorique, qui ne devaient sans doute faire alors illusion à personne, peuvent excuser : Jérôme montre le diable exultant de voir une mère aussi affligée et méditant sa perte. Il assure Paula qu'il ne parle pas pour l'effrayer mais comme s'il était au tribunal de Dieu. Ce sont des larmes détestables, pleines de sacrilège, d'une incrédulité débordante que celles qui n'ont pas de mesure et conduisent aux portes du tombeau. A la fin cependant il s'adoucit et, par une heureuse inspiration, cède la parole à Blésilla elle-même, pour ramener la pauvre mère à de meilleurs sentiments. Mais ce n'est pas sans lui prêter, au milieu de choses charmantes, quelques expressions que l'exquise sainte n'aurait certainement pas employées. La conclusion nous émeut à la fois et nous fait quelque peu sourire. Jérôme y prend l'engagement solennel d'assurer ici-bas dans ses écrits la survivance de Blésilla.

« C'est elle que ma langue redira, à elle que seront dédiés mes travaux, pour elle que se fatiguera mon esprit. Aucune de mes pages où ne retentira le nom de Blésilla, partout où les monuments de mon style parviendront, elle y arrivera elle aussi de compagnie avec mes petits livres. Sa courte vie sera compensée par l'éternité de sa mémoire. Elle qui vit au Ciel avec le Christ vivra aussi sur les lèvres des hommes. Cette époque-ci passera, des siècles viendront ensuite qui jugeront sans amour et sans haine. Entre Paula et Eustochium Blésilla aura sa place. Jamais elle ne mourra grâce à mes livres. Elle m'entendra toujours causant avec sa sœur et avec sa mère. »

Emouvantes paroles, malgré la pointe de rhétorique, parce que vraiment sincères. Elles promettaient ce qui est arrivé. On pardonne volontiers à Jérôme ce qu'il y avait de trop dur dans les pages qui les précèdent. S'il n'a pas tenu sa promesse autant qu'on pouvait s'y attendre après de pareilles déclarations, si le nom de Blésilla ne revient que très rarement dans la suite sous sa plume — et qui songerait à s'en étonner ? — il est bien vrai cependant, c'est grâce à lui que survit la jeune Romaine morte à la fleur de son âge, si touchante dans son veuvage prématuré et dans ses hésitations sur la voie de la sainteté, comme dans sa définitive et totale tradition au Christ.

La lettre à Paula nous éclaire aussi sur l'âme même de Jérôme et le travail lent qui s'y accomplissait. L'apostolat en faveur du monachisme et de la vie chrétienne sérieuse n'allait pas sans provoquer des oppositions très vives. Ici, Jérôme ne fait allusion qu'à celle des païens et de la foule ignorante. Dans les cercles chrétiens aussi elle grandissait. A certaines heures, Jérôme en sentait lourdement le poids. La nostalgie du désert l'avait repris. Rome avec sa corruption et son désœuvrement, avec les tracas et les assujettissements inséparables de la vie citadine, les visites à recevoir ou à rendre qui faisaient perdre un temps précieux, ces commérages et ces médisances, ces intrigues et ces jalousies, dont il était si difficile de se tenir à l'abri, lui apparaissait de plus en plus comme la grande Babylone qu'il fallait fuir. Pendant quelque temps, il essaya de lutter. Un de ses détracteurs, Onase, qui s'était appliqué quelques traits de la lettre à Eustochium et des passages où Jérôme flagellait les vices de ses contemporains sut ce qu'il en coûtait de s'en prendre à l'impitoyable censeur. Dans une lettre à Marcella (1), Jérôme a fixé pour la postérité ce type d'homme au nez ridiculement tronqué et aux paroles creuses, enflées comme des vessies, qui prend tragiquement pour lui tout ce que Jérôme trouve à blâmer. Après l'avoir agréablement secoué, il lui donne un dernier conseil sur ce qu'il doit cacher s'il veut paraître beau et disert : qu'il fasse d'abord disparaître son nez et qu'il se taise. Assurément, la mansuétude et la patience n'étaient point les vertus préférées du verveux Dalmate. Toutefois, à certaines heures la tâche se faisait de plus en plus ingrate et la lassitude prédominait. Le grand protecteur Damase n'était plus (2). Jérôme que l'on portait autrefois aux nues et qui avait un moment paru tout désigné pour recueillir avec le pontificat suprême son héritage spirituel, ne trouvait pas auprès du nouveau pape, Sirice, la même faveur. Ses ennemis s'enhardissaient d'autant. On le critiquait de toutes manières, par allusions directes ou par insinuations cauteleuses on essayait de le compromettre et de ruiner son œuvre. Ses relations étaient incriminées. Les plus modérés l'accusaient d'indiscrétion, lui reprochaient une austérité inopportune. D'autres allaient beau-

(1) Ep. 40.
(2) Il mourut en décembre 384.

coup plus loin. Un calomniateur dut, mis à la question, rétracter d'infâmes accusations. Une fois Jérôme, sous l'empire de ces soucis auxquels cependant il tenait tête vaillamment, écrit à Marcella un éloge de la vie aux champs (1). Comme il y ferait bon, loin de tout tracas et quel charme y auraient la prière et l'étude sacrée ! C'était le souvenir des heureux jours du désert qui le reprenait tout entier. Plus il allait, plus il trouvait d'écho à ses propres désirs dans le cœur de cette Paula qu'il avait si virilement rudoyée. Elle aussi parlait d'aller au désert, de voir les lieux sanctifiés par la présence de Jésus et de s'y fixer, dégagée de tout souci des choses de ce monde. L'exemple de Mélanie l'entraînait.

Brusquement, en août 385, Jérôme mit à exécution son projet de départ pour la Terre Sainte. Au moment de s'embarquer, il traçait à la hâte pour la vierge Asella, celle que sa modération sympathique désignait comme l'arbitre naturelle de toutes les controverses, une longue lettre où il exhalait ses plaintes et ses reproches tout en réfutant les injustes accusations qui le révoltaient (2). Le document est trop révélateur et complète trop bien l'esquisse tracée dans les pages qui précèdent de son activité et de ses luttes pendant ces trois années passées à Rome pour ne point le transcrire ici presque en entier. Il semble que c'était une réponse à une lettre pleine d'affection qui avait consolé son cœur ulcéré :

« Si je croyais pouvoir vous être assez reconnaissant je déraisonnerais. Dieu, à mon défaut, peut rendre à votre sainte âme ce qu'elle mérite. Je ne vaux pas et n'ai jamais pu ni penser ni souhaiter que vous m'accordiez tant d'affection dans le Christ. Certains peuvent me tenir pour un scélérat, couvert de tous les crimes, ce qui, en raison de mes péchés est bien peu, vous, vous faites bien, dans vos bonnes dispositions, de regarder comme bon même ce qui est mauvais. Il est périlleux de juger l'esclave étranger et le pardon ne sera pas facilement accordé à qui a mal parlé des justes. Il viendra, il viendra le jour et vous regretterez avec moi qu'il y en ait tant à brûler.

« Moi criminel, moi hypocrite et fuyant, moi menteur et satanique trompeur ! Il y en avaient qui me baisaient les mains et leur bouche de vipère m'attaquait; leurs lèvres exprimaient la douleur, leur cœur était en joie; ils étaient vus du Seigneur qui les raillait et les réservait avec son pauvre serviteur à son futur jugement. Un

(1) Ep. 43.
(2) Ep. 45.

autre calomniait ma démarche et mon rire; celui-ci se plaignait de ma physionomie; celle-là soupçonnait je ne sais quoi dans ma simplicité. J'ai presque vécu trois ans avec eux. Souvent une foule de vierges m'a entouré; j'ai, comme j'ai pu, souvent expliqué les saints livres à quelques-unes; la lecture amenait l'assiduité, l'assiduité la familiarité, la familiarité la confiance. Qu'elles parlent. Ont-elles trouvé en moi d'autres sentiments que ceux qui conviennent à un chrétien ? Laquelle m'a fait accepter son argent ? Cadeaux grands et petits, ne les ai-je pas méprisés ? Ma main a-t-elle fait tinter la monnaie d'autrui ? Ai-je eu un langage équivoque, un regard provocateur ? On ne me reproche que mon sexe et encore seulement quand Paula cherche à partir pour Jérusalem. Soit. On a cru au mensonge, pourquoi ne pas croire à la rétractation ? C'est le même homme : il reconnaît innocent celui que naguère il disait coupable. Assurément la vérité s'exprime plutôt dans la douleur que dans les rires, sauf que l'on croit plus facilement l'invention qui fait plaisir ou celle que l'on pousse soi-même à se produire.

« Avant de connaître la maison de sainte Paule, toute la ville était d'accord pour me chérir; au jugement presque unanime, j'étais estimé digne du souverain pontificat. Damase, de bienheureuse mémoire, m'avait toujours sur les lèvres; j'étais appelé humble et disert. Suis-je entré dans une maison relâchée ? Est-ce que les vêtements de soie, les gemmes brillantes, les visages fardés ou la recherche de l'or m'ont attiré ? Il n'y a eu de matrone à Rome qui ait pu dompter mon âme, que celle qui était dans l'affliction et le jeûne, d'une tenue négligée, presque aveugle à force de pleurer, qui passait des nuits entières à implorer la miséricorde de Dieu et s'y trouvait encore souvent quand se levait le soleil, qui ne chantait que les Psaumes, ne parlait que de l'Evangile, n'avait plaisir qu'à la continence, ne vivait que pour jeûner. Aucune autre n'a pu me plaire que celle que je n'ai jamais vue manger. Quand à cause de sa sainteté j'ai commencé à la vénérer, à la cultiver, à l'honorer, aussitôt toutes mes vertus m'ont abandonné.

« O envie qui se déchire d'abord elle-même ! O artifice de Satan qui s'attaque toujours à la sainteté ! Aucune autre n'a fait parler à Rome si ce n'est Paula et Mélanie qui, méprisant les richesses, abandonnant leurs enfants, ont dressé la croix du Seigneur comme un étendard de la piété. Si elles avaient fréquenté Baïes, recherché les parfums, regardé richesses et viduité comme une occasion favorable pour le luxe et la liberté, on les appelerait dames et saintes. Maintenant c'est au sac et à la poussière qu'elles demandent la beauté; elles veulent affronter les feux de la géhenne dans le jeûne et la vie grossière... Si des païens blâmaient ce genre de vie ou des Juifs, on aurait la consolation de ne point plaire à ceux qui déplaisent au Christ, mais quel sacrilège ! Ce sont des chrétiennes qui les attaquent. »

Et après de violentes invectives, à l'adresse de ces adversaires, il conclut :

Voilà ce qu'au moment de m'embarquer, en hâte, dans les larmes et la douleur, j'écris en remerciant Dieu d'être digne que le monde me haïsse. Priez pour que je retourne de Babylone à Jérusalem, que je ne sois point sous la puissance de Nabuchodonosor mais de Jésus, fils de Josedec, qu'Esdras dont le nom signifie aide vienne et me ramène dans ma patrie. J'étais sot de vouloir chanter le cantique du Seigneur sur une terre étrangère et, délaissant le mont Sion, d'aller chercher du secours en Egypte. J'oubliais l'Evangile où celui qui sort de Jérusalem tombe aussitôt sur des larrons, est dépouillé, blessé, tué. Le prêtre peut tromper, le lévite aussi, mais il y a le Samaritain miséricordieux, celui à qui l'on disait : « Tu es un Samaritain et pos-« sédé du démon. » Il repoussait le démon mais ne refusait pas d'être Samaritain... Plusieurs colportent que je suis malfaisant; le serviteur reconnaît là un titre de foi; les Juifs traitaient de magicien mon maître; l'apôtre a aussi été appelé séducteur. Je n'ai été l'objet que d'une tentation humaine : quelle part d'angoisses ai-je eu à souffrir moi qui combats sous la Croix ? On a mis en avant l'infamie d'une fausse accusation, mais je sais que par la bonne et la mauvaise renommée on parvient au royaume des Cieux.

Saluez Paule et Eustochium; que le monde le veuille ou non, elles sont miennes dans le Christ. Saluez votre mère Albine et vos sœurs les Marcelle, Marcelline aussi et sainte Félicité et dites-leur : nous serons présents au tribunal du Christ : là apparaîtra dans quel esprit chacun aura vécu. Souvenez-vous de moi, modèle insigne de chasteté et de virginité et apaisez les flots de la mer par vos prières.

Ainsi sans doute dans l'âme de Jérôme les flots d'indignation et de colère provoqués par la sottise ou la malignité s'apaisaient-ils dans la prière, tandis que, laissant Ostie, il voguait vers la haute mer, entouré de son jeune frère Paulinien, de son ami le prêtre Vincent et de quelques autres moines décidés à s'établir avec lui en Terre Sainte. Sur le rivage, un nombreux cortège venu avec lui de Rome s'attardait à l'accompagner de ses vœux (1), avant de regagner « Babylone », endeuillé par la tristesse de ce départ qui ne laissait aucun espoir de retour.

Ferdinand CAVALLERA.

---

(1) *Apologia adversus Rufinum*, III, 22, PL. 23, 473 : *Mense Augusto, flantibus etesiis cum sancto Vincentio presbytero et adolescente fratre et aliis monachis qui nunc Hierosolymae commorantur, navim in Romano portu securus ascendi, maxima me sanctorum frequentia prosequente.*

L'ÉVOLUTION CATHOLIQUE DE PASCAL

Quels ont été « les véritables derniers sentiments de Pascal » ? Dès le lendemain de sa mort, amis et ennemis se sont posé cette question, à laquelle sa nièce, Marguerite Périer, a consacré tout un chapitre de ses Mémoires. Les récents travaux de M. Jovy ont ravivé la discussion parmi les pascalisants. La plupart d'entre eux ont essayé de déterminer l'état d'âme de Pascal mourant, par la critique des témoignages externes. On a relu les écrits de sa sœur et des jansénistes; on s'est longuement penché sur la déposition de son dernier confesseur, le P. Beurrier, curé de Saint-Etienne-du-Mont. Une des plus considérables de ces études, et peut-être la plus pénétrante, a été publiée, ici même, par M. Monbrun (1).

Notre intention n'est pas de reprendre ces recherches dans le champ des témoignages extérieurs, mais plutôt d'interroger Pascal lui-même, ses écrits et ses déclarations authentiques depuis son entrée à Port-Royal jusqu'à sa mort. Le chemin à parcourir est donc différent de celui de nos devanciers, mais nous en rejoindrons quelques-uns au terme, pour reconnaître les sentiments catholiques de Pascal.

∴

I. — L'OPINION DE PASCAL A L'ÉPOQUE DES PREMIÈRES PROVINCIALES (janvier-février 1656).

Pascal professe à ce moment les propositions de Jansénius. Trois sur cinq se trouvent, crûment ou équivalemment dans les écrits suivants : *Lettre touchant la possibilité d'accomplir*

(1) Cf. *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1911.

les commandements de Dieu. — Dissertation sur le véritable sens de ces paroles des Saints Pères et du Concile de Trente : les commandements ne sont pas impossibles aux justes. — Discours où l'on fait voir qu'il n'y a pas une relation nécessaire entre la possibilité et le pouvoir, etc., etc. (1).

D'après M. Michaut, ces travaux seraient de 1656; d'après M. Lanson de 1655. Nous pensons, en tous cas, qu'on ne saurait les dater de la fin des *Provinciales* (1657), ni des années suivantes, parce que les propositions de Jansénius ne se trouvent plus dans les ouvrages de cette époque (*Lettres, Pensées*); quelques-unes y sont même contredites.

1re Proposition de Jansénius : « Quelques commandements de Dieu sont impossibles aux justes avec les forces dont ils disposent dans le moment, malgré leur volonté et leurs efforts; et *la grâce qui les rendrait possibles leur fait défaut.*

Proposition de Pascal : « Il serait inutile de rapporter plus de passages (de saint Augustin) mais après avoir montré que *le Concile* (de Trente) *n'a pas entendu que les justes ont le pouvoir prochain* d'observer les commandements à l'avenir, il nous sera aisé de voir qu'il n'a pu le prétendre, et qu'ainsi non seulement il ne l'a pas fait, mais qu'il n'a pu le faire (2) ». « Cette définition de ce XXIIe canon importe aussi nécessairement que *les justes n'ont pas toujours le pouvoir prochain* de persévérer dans la prière, car puisque les promesses de l'Evangile et de l'Ecriture nous assurent d'obtenir infailliblement la justice nécessaire pour le salut, si nous la demandons par l'esprit de la grâce et comme il faut, n'est-il pas indubitable qu'il n'y a point de différence entre persévérer dans la prière et persévérer dans l'impétration de la justice, et qu'ainsi si tous les justes ont le pouvoir prochain de persévérer à prier, ils ont aussi tous le pouvoir prochain de persévérer dans la justice qui ne peut être refusée à leur prière : ce qui est formellement contraire à la décision du canon ? (3) »

« Et qu'il est vrai que Dieu ne refuse jamais le secours pour les œuvres à ceux qui ne cessent point de le lui demander et qu'en ce sens Dieu ne quitte point le juste que le juste ne le quitte, mais qu'aussi *Dieu ne donne pas toujours le secours*

---

(1) Ces écrits se trouvent au tome Ier du *Pascal inédit* de M. Jovy.
(2) Jovy, p. 43.
(3) Jovy, p. 44.

pour prier et qu'en ce sens *Dieu laisse le juste avant que le juste ne le quitte*, de sorte que ce délaissement est toujours conduit en sorte que *premièrement Dieu laisse l'homme sans le secours nécessaire pour prier*, et qu'ensuite l'homme cesse de prier et qu'ensuite Dieu laisse l'homme qui ne le prie pas (1) ».

« Ceux que Dieu ne retient pas le quittent, ensuite de quoi il les quitte » (2).

La même idée se retrouve dans les *Pensées* (3), mais ce qui est dit dans une lettre du 5 novembre 1656 (4) peut être interprété dans un sens orthodoxe.

2e *proposition de Jansénius* : « On ne résiste jamais à la grâce intérieure dans l'état de nature déchue. »

Proposition de Pascal : « Dans la corruption qui a infecté l'âme et le corps, la concupiscence s'étant élevée a rendu l'homme *esclave de sa délectation* : de sorte qu'étant esclave du péché, il ne peut être délivré de l'esclavage du péché que par une délectation plus puissante qui le rende *esclave de la justice* » (5). La *liberté* « qui était *dans Adam*, était prochainement *indifférente* aux opposites, sans être liée ni d'un côté ni d'autre, *mais depuis* qu'elle est tombée dans les liens de la concupiscence, elle est maintenant hors d'état de se porter à Dieu si ce n'est que le *lien de sa grâce le tirant avec plus de force rompe ceux de la cupidité* et lui fasse dire : Seigneur, vous avez rompu mes liens » (6). « Comme l'homme n'est jamais délivré en cette vie de toute la concupiscence, il est clair, par ces principes qu'il ne peut rester dans cette *indifférence prochaine* de sa première condition. *Hoc non est amplius in viribus...* Aussi saint Augustin n'a jamais entendu que l'homme pût sortir des péchés et de la convoitise où sa corruption l'a précipité, s'il n'en est tiré par une délectation plus puissante, non seulement aussi forte, *mais plus forte et absolument victorieuse* comme il se voit par tous ses écrits (7) ».

5e *proposition de Jansénius* : « Il y a erreur semi-pélagienne à dire que le Christ est mort et a versé son sang pour tous les hommes. »

---

(1) JOVY, p. 149.
(2) JOVY, pp. 166, 171.
(3) N. 514.
(4) Cf. BRUNSCHWICG, *Pensées et opuscules*, p. 217.
(5) JOVY, p. 130.
(6) JOVY, p. 160.
(7) JOVY, pp. 134-35.

Proposition de Pascal : « ... Dieu *s'est engagé de donner* à ceux-là *la grâce* de prier pour obtenir par là la grâce de bien vivre, mais comme l'obligation n'est qu'ensuite de sa promesse, il ne la doit qu'à ceux à qui il a promis, c'est-à-dire *aux seuls prédestinés* » (1). « *Dieu a envoyé Jésus-Christ pour sauver absolument* et par des moyens très efficaces ceux qu'il a choisis et *prédestinés* dans cette masse, *qu'il n'y a que ceux-là à qui il ait voulu absolument mériter* le salut par sa mort et qu'il n'a point eu cette même volonté pour le salut des autres qui n'ont point été délivrés de cette perdition universelle et juste » (2).

L'on peut se demander quel degré de certitude Pascal entend donner à ces propositions. Sont-elles certaines au point d'exprimer la vérité et d'être la norme d'après laquelle on doive condamner les autres opinions ? Il ne semble pas, sans quoi on ne s'expliquerait pas son indulgence pour les Molinistes. Il loue chez eux les deux qualités qu'il estime le plus : comme philosophes, ils ont le souci de garder le sens commun et comme théologiens ils ont le respect de l'autorité. Bien que leur avis doive être considéré comme un égarement de l'esprit humain, ils restent cependant dans le sein de l'Eglise (3). Leur égarement n'est donc pas bien sérieux. Leur « opinion contraire à celle des Calvinistes, produit un effet tout contraire. *Elle flatte le sens commun* que l'autre blesse. Elle le flatte en le rendant maître de son salut ou de sa perte. Elle exclut de Dieu toute volonté absolue et fait que le salut et la damnation procèdent de la volonté humaine, au lieu que dans celle de Calvin l'un et l'autre procèdent de la volonté divine » (4).

Flatter le sens commun est peu; aux yeux de Pascal mystique il vaut mieux, souvent, être fou que sage. Mais voici un éloge de plus de prix : « Si l'erreur des Molinistes afflige l'Eglise, *leur* soumission la console... il suffit qu'elle parle par la bouche de ses papes et de ses conciles, que *la tradition de l'Eglise leur est en vénération* qu'ils n'entreprennent pas de donner aux paroles de l'Ecriture des interprétations particulières et qu'ils ont dessein de *suivre celles que la foule et la suite des saints docteurs et de ses papes et de ses conciles* y ont données » (5).

(1) Jovy, p. 100.
(2) Jovy, p. 110.
(3) Jovy, p. 111-12.
(4) Jovy, p. 109.
(5) Jovy, p. 112.

Ces aveux sont extrêmement importants. Ils montrent le fond de l'âme de Pascal. Pour lui donc : 1° on peut être catholique sans être janséniste; 2° l'argument suprême en matière théologique est l'autorité de l'Eglise et de la Tradition. Ceci explique pourquoi sur son lit de mort il s'est rangé du côté de Rome.

La voie est déjà ouverte vers de nouvelles positions dogmatiques.

II. — L'OPINION DE PASCAL DEPUIS LES DERNIÈRES PROVINCIALES JUSQU'A LA SIGNATURE DU PREMIER FORMULAIRE (janvier 1657-juin 1661)

Cette opinion nous est connue par les deux dernières *Provinciales*, par le témoignage de Nicole et de Mme Périer, par quelques *Pensées* (1). Nous y voyons Pascal évoluer vers le thomisme et l'universalité de la grâce; autrement dit vouloir sauver la liberté, et l'universalité de la Rédemption (contre les propositions II-V de Jansénius).

Il a été frappé de ce que Molina « flatte le sens commun ». D'autre part, le Jansénisme tel qu'on l'a enseigné jusqu'alors lui fait peur. La grâce le travaille. Il communique ses impressions à Nicole, qui partage aussi ses sentiments sur le Molinisme (2). Nicole travaille alors au *Traité de la grâce générale* dont on a dit qu'un « jésuite aurait pu le signer ». Pascal l'encourage : « Feu M. Pascal, écrit Nicole, avec qui j'ai le bien d'être très étroitement uni, n'a pas peu aidé à nourrir en moi cette inclination. Car, quoiqu'il fut la personne du monde la plus roide et la plus inflexible pour les dogmes de la grâce efficace, il disait néanmoins que, s'il avait eu à traiter cette matière, *il espérait de réussir à rendre cette matière si plausible et de la dépouiller tellement d'un certain air farouche* qu'on lui donne, qu'elle serait proportionnée au goût de toutes sortes d'esprits... S'il eût disposé de son esprit il n'aurait pu s'empêcher de s'y appliquer et d'essayer de rendre toutes ces matières *si plausibles et si populaires*, que tout le monde y aurait entré sans peine (3).

---

(1) Avec le P. PETITOT, *Pascal*, pp. 362-363, nous croyons que la rédaction de l'*Apologie* a commencé, au plus tard, en 1659.
(2) Cf. JOVY, t. II, p. 376.
(3) JOVY, t. II, p. 369.

Nicole a fait l'essai de son système dans une lettre ajoutée à la dix-huitième *Provinciale* (1). Dans le *Traité de la grâce générale* et l'*Apologie* qui le suivit Nicole fait profession de *Thomisme*, et de « *largesse de grâces* » : « Je vous avoue qu'en examinant en cette matière ce qu'on appelle la doctrine des thomistes sur la grâce, *je suis entré de bonne foi dans ce sentiment, que cette doctrine est plus conforme aux règles de l'Eglise* » (2). « J'ai donc cru, Monsieur, qu'il serait utile de vous donner avis de faire plus d'attention sur les sentiments de ces théologiens (thomistes) en vous montrant qu'ils ne sont point déraisonnables, dans les points mêmes dont je savais que vous aviez plus d'éloignement, *comme est celui de cette largesse de grâces intérieures qu'ils supposent que Dieu fait aux infidèles* » (3).

Telles sont les idées nouvelles que Pascal connaissait et approuvait à la veille des deux dernières *Provinciales*. Combien y en avait-il à les partager autour de lui ? Arnauld les combattait et, sans doute, entraînait-il la majorité des solitaires. Aussi Pascal peut-il écrire avec quelque vérité dans la dix-septième *Provinciale* : « Je ne suis pas de Port-Royal... Je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Eglise catholique, apostolique et romaine dans laquelle je veux vivre et mourir et de la communion avec le Pape, son souverain chef. »

Dans la même lettre et dans la suivante il affirme hautement sa volonté de maintenir le libre arbitre : « Dieu change le cœur de l'homme par une douceur céleste qu'il y répand qui, surmontant la délectation de la chair, fait que l'homme sentant d'un côté sa mortalité et son néant, et découvrant de l'autre la grandeur de l'éternité de Dieu, conçoit du dégoût pour les délices du péché qui le séparent du lien incorruptible et trouvant sa plus grande joie dans le Dieu qui la charme, *il s'y porte infailliblement de lui-même par un mouvement tout libre*, tout volontaire, tout amoureux, de sorte que ce serait une peine et un supplice de s'en séparer. Ce n'est pas qu'on ne puisse toujours s'en éloigner et qu'il ne s'éloignât effectivement s'il le voulait, mais comment le voudrait-il, puisque *la volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus et que rien ne lui plaît*

(1) Jovy, t. II, p. 109.
(2) Jovy, t. II, p. 376.
(3) *Ibid.*, p. 377-8.

tant alors que ce bien unique qui comprend en soi tous les autres biens. » (Dix-septième *Provinciale*.)

« Je vous déclare, mon Père, que vous n'avez plus rien à reprendre dans vos adversaires... Si vous en étiez mieux informé... vous verriez, mon Père, que *non seulement* ils tiennent qu'*on résiste effectivement à ces grâces faibles* qu'on appelle *excitantes* ou *inefficaces*, en n'exécutant pas le bien qu'elles nous inspirent, *mais* qu'ils sont aussi fermes à soutenir contre Calvin le pouvoir que la volonté a de résister *même à la grâce efficace et victorieuse* qu'à défendre contre Molina le pouvoir de cette grâce sur la volonté, aussi jaloux de cette vérité que de l'autre. Ils ne savent que trop que l'*homme* par sa propre nature, *a toujours le pouvoir de pécher et de résister à la grâce...* » (18e *Provinciale*, 24 mars 1657).

Ces explications sont incomplètes. Avons-nous un pouvoir de fait ou un pouvoir théorique de résister à la grâce ? Qui nous décide à l'action en dernière analyse ? L'attrait irrésistible d'un bien extérieur ou le plaisir de choisir pour le plaisir de choisir, parce qu'on veut ? Pascal ne précise pas. Mais il faut reconnaître du moins son désir sincère de sauver la liberté de tout déterminisme, sous l'influence de la grâce, même efficace. L'une et l'autre sont sauvées : c'est ce qu'il admire dans le Molinisme. « S'il y a jamais un temps auquel on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un. Donc les Jésuites et les Jansénistes ont tort en les citant, mais les Jansénistes plus, car *les Jésuites ont mieux fait profession des deux* » (1).

Sur un autre point, Pascal a changé. Il ne soutient plus que Jésus-Christ soit mort pour les seuls élus. « Jésus-Christ *pour tous*, Moïse pour un peuple. Les Juifs bénis en Abraham... Mais *toutes les nations* bénies en sa semence... L'Eglise même n'offre le sacrifice que pour les fidèles; Jésus-Christ a offert celui de la croix *pour tous* » (2). « (La religion chrétienne) crie aux plus impies qu'ils sont capables de la grâce de leur Rédempteur » (3).

D'après ce qui précède, nous connaissons l'état d'esprit de

(1) *Pensées* n. 865.
(2) *Ibid.*, n. 774.
(3) *Ibid.*, n. 435.

Pascal à l'égard des cinq propositions, à la veille de signer le premier *Formulaire* (8 juin 1661) :

1° Il incline vers une théorie qui accorde la grâce efficace et la liberté. Le Jansénisme, tel qu'on le professe autour de lui, a des airs farouches. Il préfère le Thomisme;

2° Cette nouvelle manière de comprendre la grâce lui paraît être celle de Jansénius, de saint Augustin et de saint Paul. Pour juger de ce dernier point, il n'est pas nécessaire de s'en remettre à la raison et aux décisions de l'Eglise, car puisqu'il s'agit d'un point de fait nous en croirons les sens auxquels il appartient naturellement d'en connaître » (18e *Provinciale*).

3° Il a formellement rejeté deux des cinq propositions (la 2e et la 5e) et, par voie de conséquence, la 3e et la 4e. Il est à présumer qu'il ne tient plus la première. Le fait qu'elle se trouve dans le recueil des *Pensées* (n° 514) ne prouve pas absolument qu'elle soit contemporaine de cette deuxième période.

Lors donc qu'il s'agira de signer, Pascal pourra, en toute sincérité, pousser dans ce sens les amis et les religieuses de Port-Royal, tout en réservant la question de fait. Il rejette du fond du cœur les cinq propositions : il se refuse à les voir dans Jansénius.

Sa sœur, Mme Périer, qui considère comme accessoire la question de fait, pourra donc écrire plus tard sans mentir : « Mon frère ne s'est jamais rétracté et n'a jamais eu besoin de le faire, n'ayant eu toute sa vie que des sentiments très purs et très catholiques » (1).

III. — DEPUIS LE PREMIER FORMULAIRE JUSQU'A LA RUPTURE AVEC PORT-ROYAL (juin-novembre 1661)

Ces six mois sont peut-être les plus agités de la vie de Pascal. Rappelons les événements. Le mandement des vicaires généraux de Paris, qui permettait de distinguer le fait et le droit est révoqué par le Conseil d'Etat (9 juillet). Jacqueline Pascal, religieuse à Port-Royal, meurt d'avoir signé le premier formulaire. Son chagrin était, non d'avoir condamné les cinq propositions, mais d'avoir paru par là, condamner Jansénius, saint Augustin et saint Paul (4 octobre). Un nouveau formulaire est proposé (31 octobre). Il faut y répondre par oui ou par non,

(1) JOVY, t. II, p. 467.

mais il n'est pas défendu d'expliquer le sens de sa signature. On peut donc encore distinguer le droit du fait. Pascal, très impressionné par la mort de sa sœur, fait volte-face. Plus de distinctions équivoques. Il rejette toujours la doctrine des propositions, mais il ne peut souscrire à une formule qui condamne, *en fait*, Jansénius, saint Augustin... La guerre civile est à Port-Royal. Pascal le quitte définitivement au mois de novembre.

De cette époque il ne reste qu'un seul ouvrage de sa main, écrit sur la signature de ceux qui souscrivent en cette manière : « Je ne souscris qu'en ce qui regarde la foi », ou simplement : « Je souscris aux constitutions touchant la foi » (1).

Pascal y *permet toujours de souscrire aux cinq propositions*, mais à une condition seulement : c'est qu'on « excepte la doctrine de Jansénius, en termes *formels* ». Signer le formulaire « sans restrictions » ou « en ne parlant que de la foi » c'est signer la condamnation de Jansénius et de la grâce efficace. Or, le parti de Port-Royal ne voulait parler que de la foi. En vain, Pascal leur représentait que cette « voie moyenne » ne pouvait sauver l'*Augustinus*, puisque l'intention du Pape et des évêques était de faire recevoir la condamnation de Jansénius comme une chose de foi, tout le monde le disant publiquement et personne n'osant dire publiquement le contraire »; en vain, les amis de Pascal composent-ils un long mémoire dans le même sens (2), Arnauld, Nicole et les autres s'obstinent à marcher dans la voie moyenne.

La dispute s'échauffe. Pascal recommence contre les Jansénistes un genre de polémique qui rappelle les *Provinciales*. Il s'attire les mêmes répliques, très dures à son amour-propre de théologien. Il était heureux d'écrire : « Ceux-là honorent bien la nature qui lui apprennent qu'elle peut parler de tout et même de théologie ». Encore faut-il en parler sciemment. Aujourd'hui, amis et ennemis sont d'accord sur son ignorance théologique. Nicole lui dit « qu'il ne s'est pas seulement laissé abuser sur les citations; il n'a rien compris aux diverses opinions qui ont été soutenues par les disciples et amis de Jansénius, avant les Bulles; il s'y est embrouillé et empêtré » (3).

Les deux partis s'affrontent dans une conférence : « Tous

(1) BRUNSCHWICG, p. 239 sq.
(2) JOVY, t. II, pp. 41-135.
(3) STROWSKI, *Pascal et son temps*, t. III, p. 368.

ces Messieurs étaient là, écrit Marguerite Périer, nièce de Pascal, dont je ne puis dire les noms, car je ne les sais pas sûrement, sinon M. Arnauld et M. Nicole, tous ces Messieurs donc, après avoir entendu les raisons de part et d'autre par déférence ou par conviction se rendirent au sentiment de M. Arnauld et de M. Nicole, car c'étaient eux qui avaient trouvé cette restriction. [Je ne souscris qu'en ce qui regarde la Foi]. M. Pascal, qui aimait la vérité par-dessus toutes choses, qui d'ailleurs était accablé d'un mal de tête qui ne le quittait point, qui s'était efforcé pour leur faire sentir ce qu'il sentait lui-même, fut si pénétré de douleur qu'il se trouva mal, perdit la parole et la connaissance. Tout le monde fut surpris, on s'empressa pour le faire revenir : ensuite, ces Messieurs se retirèrent. Il ne resta que M. de Roannez, Mme Périer, M. Périer le fils et Domat qui avaient été présents à la conversation. Lorsqu'il fut tout à fait remis, Mme Périer lui demanda ce qui avait causé cet accident. Il répondit : « Quand j'ai vu toutes ces personnes que je regar-« dais comme étant ceux à qui Dieu avait fait connaître la vé-« rité et qui devaient en être les défenseurs, s'ébranler et sem-« bler l'abandonner, je vous avoue que j'ai été si saisi de dou-« leur que je n'ai pu la soutenir et qu'il a fallu y succom-« ber » (1).

Quelque temps après (novembre 1661), Blaise Pascal quittait définitivement Port-Royal.

A propos de cette scène et de cette rupture, on a écrit que Pascal « était plus Janséniste que les Jansénistes », que loin d'évoluer vers l'orthodoxie, il évoluait vers le schisme. Ces formules nous paraissent trop absolues. Tant pis pour ceux qui n'aiment pas le « distinguo », il est de rigueur ici.

Il faudrait s'entendre sur le sens du mot « Janséniste » :

1. Si l'on entend par là un tenant de la doctrine condamnée dans les cinq propositions (question de droit ou de foi), Pascal n'est pas Janséniste. Dans la période précédente, il a répudié les dogmes « farouches », et pendant celle qui nous occupe jamais ni lui ni ses amis ne reviennent sur ces points : accord de la grâce efficace et de la liberté, Jésus-Christ est mort pour tous. Ils veulent signer le formulaire, pourvu qu'ils ne condamnent pas Jansénius (question de fait). Ils ne luttent que pour ce dernier.

(1) Jovy, t. II, p. 185.

Mais, dira-t-on, condamner les dogmes farouches et vouloir sauver Jansénius n'est-ce pas contradictoire ? Dans le fond, oui, puisque ils sont inscrits dans l'*Augustinus*, aux yeux des Pascaliens non, puisqu'ils ne l'y voient pas. Au contraire, ils y voient une doctrine toute pure et toute catholique, celle de saint Thomas et de saint Paul. Le Pape a été trompé sur le véritable sens de Jansénius; il faut crier « jusqu'à ce qu'il vienne un pape qui écoute les deux parties et qui consulte l'antiquité pour faire justice ».

2. Si l'on entend par Janséniste un homme qui résiste au Pape sur la question de fait, Pascal l'est en effet; un catholique devait signer le Formulaire purement et simplement « sans queue ». Pascal refuse de se soumettre parce qu'il ne connaît pas l'étendue du pouvoir du Souverain Pontife. Celui-ci est-il infaillible personnellement ou seulement en union avec le Concile œcuménique ? Cette infaillibilité est-elle restreinte aux questions de foi ou va-t-elle jusqu'à celles de fait ? Pascal et ses amis ne sont pas fixés. Sur le dernier point, ils vont jusqu'à écrire : « Que par la signature du Formulaire sans explication ni restriction, on contribue à faire passer un fait non révélé pour une matière de foi, ce qui est une hérésie » (1).

3. Cependant si Pascal rompt avec Port-Royal, ce n'est pas en raison de la soumission du parti au Souverain Pontife. Ce motif consacrerait presque définitivement la révolte et rendrait bien difficile un retour en arrière. Le parti de la « voie moyenne » a essayé d'accréditer cette légende. En réalité, Pascal quitte ses anciens amis parce qu'ils manquent de sincérité. Jansénius leur paraît orthodoxe comme à lui; et cependant ils n'ont pas le courage de l'exclure formellement de la condamnation. Au lieu d'excepter le fait, ils se contentent d'accepter le droit. Leur motif n'est pas l'amour de la vérité, mais celui des biens terrestres, ils veulent assurer leur tranquillité et conserver les petites écoles. Leur voie moyenne « est abominable devant Dieu, méprisable devant les hommes, et entièrement inutile à ceux qu'on veut perdre personnellement ». Leur autorité doctrinale et morale était jusqu'à ce jour sa raison de croire; leur amitié, sa raison de rester à Port-Royal. L'amitié a été refroidie par leurs injures, leur autorité intellectuelle a été diminuée par les changements dont il les accuse, et leur valeur

(1) Jovy, t. II, p. 61.

morale s'est révélée faible depuis leurs manques de sincérité. Les colonnes de la vérité s'écroulent : Pascal doit aller chercher ailleurs des bases plus solides à sa foi. Il se retire de leur compagnie et désormais il va faire appel à d'autres lumières.

IV. — DEPUIS LA RUPTURE AVEC PORT-ROYAL JUSQU'A LA MORT (novembre 1661-août 1662)

Pascal vit retiré chez lui ou chez sa sœur, M^me^ Périer. Très souffrant pendant les derniers mois, il ne songe guère qu'à se préparer à la mort. Nous connaissons son état d'âme par les Mémoires du P. Beurrier, son dernier confesseur. Un premier écrit a été composé par lui à la demande de l'archevêque de Paris pour justifier que Pascal n'était pas mort hérétique. Les contemporains en ont eu connaissance (1). L'autre, plus étendu, a été publié par M. Jovy (2). Il a pour titre : « *De la maladie et de la mort de M. Pascal et de ce qui s'est passé à cette occasion* (3).

Voici les principaux passages des deux Mémoires, sur les disputes de la grâce, et la soumission due au Souverain Pontife.

« Dans toutes les conversations qu'il a eues avec lui pendant sa maladie, il [Beurrier] a remarqué que ses sentiments étaient fort orthodoxes et soumis parfaitement à l'Eglise, à notre Saint Père le Pape. De plus, il a dit, dans une conversation familière, qu'on l'avait embarrassé dans le parti de ces Messieurs, mais que depuis deux ans il s'en était retiré parce qu'il avait remarqué *qu'ils allaient trop avant dans les matières de la grâce et qu'ils paraissent avoir moins de soumission qu'ils ne devaient pour notre Saint Père le Pape*, que néanmoins il gémissait aussi de ce qu'on relâchait si fort la morale chrétienne et que, *depuis deux ans il s'était tout à fait attaché* aux affaires de son

(1) Voir le texte dans JOVY, t. II, pp. 404-406.
(2) T. II, pp. 487-500.
(3) Résumé : Pascal a fait quérir spontanément le P. Beurrier, six semaines avant sa mort, et il l'a vu plusieurs fois pendant ce temps. Il lui dit que, depuis deux ans, il s'est retiré du monde, pour travailler à une Défense de la Religion (p. 489); il déplore les disputes, entre les fidèles, sur la grâce et l'autorité du pape; sur ce dernier point, il s'en remet au sentiment de l'Eglise (p. 490); il condamne la morale relâchée, ce que le P. Beurrier approuve fort (p. 491). Par M^me^ Périer, le P. Beurrier apprend quelques détails sur la jeunesse de son frère (pp. 492-494), vertus et mort de Blaise (pp. 494-496). Le P. Beurrier revient sur les sentiments de Pascal à l'égard du Souverain Pontife; et explique dans quelles circonstances il a composé son écrit à l'Archevêque (pp. 498-499).

salut et à un dessein qu'il avait contre les athées et les politiques de ce temps en matière de religion (1).

« Il me dit ensuite *sur les matières du temps qui faisaient tant de bruit entre les doctes catholiques sur la doctrine de la grâce, de la puissance et autorité du Pape*, sur les cas de conscience et la morale chrétienne, et me dit qu'il gémissait avec douleur de voir cette division entre les fidèles qui s'échauffaient si fort dans leurs disputes, soit de vive voix, soit par écrit qu'ils se décriaient mutuellement avec tant de chaleur que cela préjudiciait à l'union et à la charité qui les devait plutôt porter à joindre leurs armes spirituelles contre les véritables infidèles et hérétiques que de se battre ainsi les uns les autres; m'ajoutant qu'on l'avait voulu engager dans ces disputes mais que *depuis deux ans il s'en était retiré prudemment, vu la grande difficulté de ces questions si difficiles de la grâce et de la prédestination, selon l'aveu même de saint Paul qui s'écrie : « O altitudo... »* (2).

« Et *pour la question de l'autorité du Pape* il l'estimait aussi de conséquence, et *très difficile à vouloir connaître ses bornes* et qu'ainsi n'ayant point étudié la scolastique et n'ayant eu d'autre maître tant dans les humanités que dans la philosophie que son propre père qui l'avait instruit et dirigé dans la lecture de la Bible, des Conciles, des Saints Pères, et de l'histoire ecclésiastique, il avait jugé qu'il devait se retirer de ces disputes, qu'il croyait préjudiciables et dangereuses, car il aurait pu errer en disant trop ou trop peu, *et ainsi qu'il se tenait au sentiment de l'Eglise touchant ces grandes questions et qu'il voulait avoir une parfaite soumission au vicaire de J.-C., qui est le Souverain Pontife* » (3)

De l'examen de ces textes on en vient aux conclusions suivantes qui nous permettent de mesurer le chemin qu'a parcouru Pascal dans le sens de l'orthodoxie :

1° Pascal a pris *conscience* de *la difficulté* des questions théologiques. Ses études, la lecture de saint Paul, le souvenir récent des disputes de Port-Royal où les plus doctes étaient aux prises, l'ont amené à ce résultat.

2° Il ne se croit plus capable de les résoudre par lui-même. Il a *l'humilité intellectuelle*, si nécessaire en matière de foi (sou-

(1) Jovy, t. II, p. 405 sq.
(2) Jovy, t. II, p. 490.
(3) Jovy, t. II, pp. 490-1.

mission de la raison, écrivait-il). Que d'autres honorent la nature en parlant de tout et même de théologie, lui n'a pas été préparé à cet honneur n'ayant eu d'autre maître que son père, dans les sciences sacrées. Nous sommes bien loin de cette confiance en soi que respirent tous les écrits théologiques de Pascal, depuis la *Lettre touchant la possibilité d'accomplir les commandements de Dieu* (1655) jusqu'à l'*Ecrit sur la signature...* (1661). Ici, pas trace d'expressions dubitatives, Pascal est toujours certain : « J'ai la vérité, nous verrons qui l'emportera ». Aujourd'hui, nous avons devant nous un modeste enfant de l'Eglise qui confesse son ignorance. Parions que Nicole, en le traitant de « ramasseur de coquilles », n'a pas été étranger à cette conversion.

3° Des sentiments il est passé à des actes méritoires. Non seulement il a rompu avec les partisans « de la voie moyenne », mais *il a abandonné les intransigeants* qui voulaient l'engager à continuer la résistance au Pape et aux évêques : « On a voulu l'engager dans ces disputes ». Qui donc ? Il ne s'agit ni de Nicole ni d'Arnauld, ni de tous ceux dont il dénonçait la soumission hypocrite, mais de ses intimes qui refusaient ou de signer simplement, ou d'ajouter à la signature une restriction équivoque. Il était leur chef, leur maître : le long mémoire *De la signature du Formulaire* (1) et la réponse de Domat à Arnauld (2) lui ont été soumis. Aujourd'hui, il refuse de les mener à la bataille, non par fatigue, mais par crainte de se tromper. Il est toujours dur et méritoire de quitter des hommes avec qui on s'est compromis. Pour qui connaît la fidélité de Pascal, cela ne s'explique que par un changement de convictions, au sujet de l'autorité pontificale.

4° Quelle est son opinion nouvelle ? Autrefois deux points lui paraissaient acquis :

a) Le Pape est le premier dans l'Eglise, il est au-dessus du Concile; toutefois, il ne saurait être infaillible qu'uni au Concile (3). Là-dessus pas de conteste ; « les bornes » ne sont que celles de la foi et de la morale.

b) Il n'a pas d'infaillibilité personnelle; il peut être surpris (4), faire dégénérer son autorité en tyrannie (5).

(1) Jovy, t. II, p. 41.
(2) Jovy, t. I, pp. 234-260.
(3) *Pensées*, n. 871-72.
(4) *Ibid.*, n. 882.
(5) *Ibid.*, n. 871.

C'est pour maintenir cette autorité dans « les bornes » que Pascal a lutté énergiquement pendant six mois, et qu'il en appelait du Pape mal informé au Pape mieux informé.

Aujourd'hui, « les bornes » ne paraissent plus restreindre le champ; elles s'éloignent et élargissent le domaine. Où se posent-elles ? Pascal ne le sait pas : « Il est difficile, dit-il, de vouloir connaître ses bornes ». Ce n'est donc pas purement et simplement une profession de foi en l'infaillibilité, mais c'est encore moins la négation. Il incline plutôt vers l'affirmative et il s'en remet pour le fond « au sentiment de l'Eglise ». Plus de cris de révolte : « Je suis seul... mais j'ai la vérité ». Le voilà dans l'orthodoxie (1).

Cette évolution et son terme ne peuvent nous surprendre si nous réfléchissons à la nature de son génie. A Port-Royal, comme à Clermont, Pascal reste avant tout un chercheur. Il a fait des conquêtes dans les sciences profanes, il va en faire maintenant dans la vertu. Toujours à la poursuite de la vérité religieuse et de la perfection morale, il les cherche l'une et l'au-

---

(1) Que valent les Mémoires du P. Beurrier ? L'auteur était estimé dans le monde et dans son ordre. Ses autres écrits (cf. Jovy, t. III) montrent son zèle et son succès apostolique auprès des hommes cultivés. On ne peut donc douter ni de sa bonne foi ni de son intelligence. On a fait toutefois quelques réserves sur la valeur de son témoignage.

a) Son attestation des sentiments catholiques de Pascal lui a été arrachée par l'Archevêque, sous la pression de la peur :

Rép. 1. C'est loin d'être prouvé. 2. Les Mémoires inédits que M. Jovy vient de publier ont été écrits spontanément; ils confirment et développent le premier témoignage.

b) Ce témoignage est équivoque, Beurrier n'a pas compris Pascal quand celui-ci lui disait que ceux de Port-Royal « allaient trop loin dans les matières de la grâce et qu'ils paraissaient avoir moins de soumission qu'ils ne devaient pour notre Sant Père le Pape ».

Rép. Le P. Beurrier a reconnu lui-même que l'expression « aller trop avant » signifia « aller trop loin dans les concessions » (t. II, p. 454) (question de fait) et dans le rigorisme des doctrines (question de droit). Nous avons d'ailleurs montré plus haut que Pascal, Nicole et d'autres, sans doute, avaient abandonné le Jansénisme doctrinal. L'erreur du P. Beurrier est donc sans importance pour notre sujet. S'est-il également mépris sur les sentiments de Pascal à l'égard du Souverain Pontife ? M^me^ Périer ne lui demande pas de rectification sur ce point. Cela, il est vrai, ne prouve pas grand'chose, puisqu'elle avait intérêt à laisser croire à l'obéissance de son frère. Mais ici, la confusion n'était pas possible. « Avoir moins de soumission qu'on ne doit » ne peut pas être traduit : « avoir plus de soumission qu'on ne doit ». Pascal a bien dénoncé par ces paroles l'hypocrisie de ceux qui se soumettaient extérieurement sans renoncer à leur sentiment. Plus bas il nous donne d'ailleurs son opinion propre quand il déclare ne pas connaître les bornes de l'autorité romaine.

c) Le récit du P. Beurrier fourmille d'inexactitudes.

Rép. Pour la vie de Pascal avant leur rencontre, c'est possible. Pour le temps où il l'a vu, c'est-à-dire sur les six dernières semaines, non.

tre dans le détachement de toute créature et dans un attachement plus étroit au Christ et à l'Eglise. La première conversion ne lui a guère donné qu'une estime intellectuelle pour la religion; la deuxième lui donne un amour pratique. Celui-ci se traduit par un renoncement effectif à la triple concupiscence.

Ce progrès dans la charité va de pair avec le progrès dans la foi. Au début, elle n'est pas éclairée comme celle d'un théologien. Pascal a bien le le goût des sciences sacrées mais non encore la maîtrise. Lui-même avoue son ignorance. Dans ces conditions, on peut s'attendre à des progrès, à des erreurs même, et à des retours à la vérité. Ce sera affaire de circonstances et de bonne volonté. Les circonstances, c'est-à-dire les fréquentations de sa famille à Rouen, puis l'entrée de Jacqueline à Port-Royal engagent ce théologien novice parmi les Jansénistes, et puis dans le Jansénisme. L'autorité intellectuelle et morale de Nicole, d'Arnauld et de quelques autres solitaires lui fait d'abord accepter presque aveuglément les cinq propositions. Qu'on relise les dissertations théologiques de Pascal à cette époque ! On y sent l'effort du disciple pour s'assimiler la doctrine du professeur. Leur tour pénible contraste avec celui des autres ouvrages, où Pascal est vraiment maître de son sujet.

A la réflexion, son esprit et son cœur réagissent contre la doctrine janséniste. Son cœur est passionné pour le salut de ses amis, la perfection, le soulagement des pauvres et des malheureu. Comment aurait-il accepté sans révolte les dogmes jansénistes contraires à la liberté et à l'universelle rédemption ? Il en vient à les renier.

A mesure qu'il devient plus théologien, il apprend à mieux estimer l'autorité des Conciles et du Pape, et il met l'Eglise universelle au-dessus de l'Eglise de Port-Royal. Ce que gagne sa science, l'autorité d'Arnauld le perd. Il ne jure plus autant que jadis *in verba magistri*. Cependant, il s'incline encore devant l'autorité morale des solitaires. Elle l'empêche de croire qu'ils soient dans l'erreur en résistant aux évêques et au Paue. Mais bientôt quand ils recourent à l'équivoque pour assurer leur tranquillité, ils découvrent le fond de leur âme méprisable. Pascal les quitte, et délivré de leur tutelle tyrannique, il va chercher un guide plus sûr dans la grande Eglise.

Pierre-Marie LAHORGUE.

NOTES ET CRITIQUES

Rév. James Denney, D. D., *The Christian Doctrine of Reconciliation*, in-8° de VIII-340 p., New-York, George Doran and C°, 1917. Prix : 2 dollars.

« Réconciliation » est de ces multiples succédanés du terme Rédemption dont aiment se servir les théologiens de langue anglaise, sans doute parce qu'il énonce mieux que tout autre cet aspect psychologique du mystère sur lequel ils se plaisent à porter leurs analyses. L'ouvrage du Dr Denney a bien cet objet et ce caractère.

Un critique anglican, dans une recension d'ailleurs très élogieuse, lui reprochait naguère son archaïque fidélité aux thèses de saint Anselme. Ce reproche serait plutôt un éloge à nos yeux. Il a ceci de fondé que l'auteur revendique fermement la valeur objective de l'œuvre rédemptrice; et le mérite n'est pas commun, pour un protestant, de maintenir cette position de la croyance traditionnelle contre l'assaut brutal ou les brillantes promesses du libéralisme. Mais, à cela près, rien n'est, en vérité, moins anselmien que la théologie de M. Denney. Non seulement il écarte, avec insistance, le mot et l'idée de satisfaction; mais c'est à une tout autre source qu'il va puiser son inspiration doctrinale.

Façonné par les cadres de l'Ecole, notre esprit se fait difficilement une idée de la variété d'éléments que l'orthodoxie protestante rattache aux dogmes par elle conservés. Ici le besoin de Rédemption est appuyé sur le sentiment du péché et de ses conséquences. En regard, l'œuvre du Christ est interprétée dans le sens mystique mis en honneur par M. Leod Campbell et l'on nous montre le Sauveur innocent se solidarisant par sympathie avec ses frères jusqu'à porter le poids et le regret de leurs fautes, à en accepter les plus douloureuses conséquences, à goûter surtout dans la mort un peu de cette amertume que le jugement divin y fait ressentir au pécheur. Tout n'est pas également admissible de cette dramatique psychologie et l'on pourrait sans peine y montrer bien des lacunes : mais il s'en faut aussi que tout en soit à rejeter. En plus de l'utilisation directe qu'elle autorise, l'étude de M. Denney est excellente pour faire connaître dans nos milieux la manière dont se pose aujourd'hui, pour bien des chrétiens qui veulent rester croyants, le problème de la Rédemption et les données nouvelles dont leur effort a pu en enrichir la solution.

Non moins que la doctrine, la méthode est ici un signe des temps. Ce n'est plus à l'autorité de l'Ecriture ou de la tradition que M. Denney demande la forme de sa pensée, mais à la seule expérience religieuse. Au lieu de reposer sur un acte de foi, le dogme s'enracinerait

ainsi dans la vie même de la conscience. Méthode séduisante, si elle n'était, plus encore, illusoire et ruineuse. Puisque d'aucuns chez nous ont pu concevoir le rêve imprudent de faire subir à l'orthodoxie une semblable transformation, il est salutaire de la voir réalisée en un exemple concret, qui, mieux que toute argumentation, en montre le charme si l'on veut, mais aussi l'incurable fragilité.

On regrette seulement de trouver, dans une œuvre de si noble tenue, quelques traces de cet esprit polémique où apparaissent les préjugés tenaces de la Réforme. L'ignorance est sans doute une excuse; mais il n'en est pas moins affligeant de rencontrer, chez un aussi grave et pieux docteur, plus d'ardeur à combattre nos institutions ou nos doctrines que de bonne volonté pour les comprendre. Ce qui ne nous empêche pas de souhaiter que nos théologiens lui rendent le bien pour le mal et apprécient plutôt dans son ouvrage le mérite de ses intentions et l'intérêt de ses tendances que le nombre de ses erreurs ou de ses injustices.

J. Rivière.

Jean Guiraud, *Histoire partiale, Histoire vraie IV, L'Ancien Régime* (XVII^e^-XVIII^e^ siècles), 2^e^ partie, 4^e^ édition. Paris, G. Beauchesne, 1917, in-12 de 393 p.

La grande guerre n'a point fait oublier à M. Guiraud la lutte qu'il a entreprise contre les manuels scolaires condamnés par l'épiscopat français, mais toujours en usage dans beaucoup de nos écoles publiques. Il la poursuit ici sur le terrain de l'*Ancien régime* où l'avait amené le développement de son ouvrage. Pas plus que dans les volumes précédents, il n'y a dans celui-ci prise à partie immédiate ou réfutation directe des assertions des Aulard, Debidour, Calvet et autres fabricants de manuels sectaires. Il y a plus et mieux.

A leur « histoire partiale » il se contente d'opposer « l'histoire vraie ». Ici il prend occasion des quatre ou cinq pages où ils résument ou ressassent tout ce qui a été dit et écrit dans leur milieu contre les Jésuites, pour écrire une véritable histoire apologétique de cette Compagnie. Dans les neuf chapitres où il étudie le caractère et l'œuvre de ses premiers adversaires en France, ses constitutions, les Jésuites et le régicide, la morale des Jésuites, les Jésuites confesseurs de roi et surtout la suppression de cet ordre, il passe en revue toutes les accusations auxquelles ces religieux ont été en butte ou qu'ils ont attirées sur l'Eglise et son chef, le Pape.

Comme réponse à ces accusations, comme justification ou juste mise au point des doctrines ou des faits incriminés ou dénaturés, il est douteux que ceux qui ont souci ou mission de combattre ou redresser ces manuels perfides et partiaux puissent trouver un ensemble plus complet, plus accessible, plus sûr et plus au courant. A la compétence d'un professionnel qui n'ignore aucune source, amie ou ennemie, susceptible de servir à son sujet, M. Guiraud expose les témoignages qu'il en tire avec une lumineuse aisance et une chaude sympathie qui rendent la lecture de son livre aussi agréable que profitable.

A. Degert.

G. Neyron, S. J., *Le gouvernement de l'Eglise*. Paris, Beauchesne, 1919, in-12, VIII-347 pages. Net : 6 francs.

Il ne s'agit pas ici, comme on pourrait le croire, d'un exposé de la constitution de l'Eglise. L'auteur suppose connue l'organisation hiérarchique et se propose seulement de la justifier rationnellement. Il passe ainsi en revue successivement : dans l'introduction, le gouvernement de l'Eglise et les idées modernes; puis, dans une série de chapitres, la loi de succession de l'Eglise romaine, la centralisation, l'ultramontanisme et les traditions locales, le pouvoir absolu, le gouvernement de la pensée, la vie des âmes. En appendice, un article sur le Concile du Vatican et son œuvre et un second sur les catholiques et la tolérance. Ce dernier aurait, semble-t-il, trouvé sa place naturelle dans l'un des chapitres précédents. Quant au premier, il n'est rattaché à l'ensemble que par un fil très ténu. L'ouvrage lui-même est conçu du point de vue apologétique, mais encore en partant d'une conception assez étroite qui en diminuera certainement l'influence. Si légitimes que puissent être les façons de penser qui se rattachent à J. de Maistre, Bonald, A. Comte, Donoso Cortès, Maurras, Bourget, elles risquent de n'atteindre guère beaucoup des lecteurs modernes auxquels ce livre semble arressé. L'Eglise étant catholique de sa nature, il paraît évident qu'une apologie rationnelle de sa constitution et de son gouvernement, pour être efficace, doit s'appuyer sur des principes universellement reconnus et qui soient de valeur aussi probante aux Etats-Unis et en Suisse par exemple qu'en Espagne ou en Angleterre. C'est dire qu'il faudrait en exclure tout ce qui tient de trop près à des théories politiques contestables. L'auteur, malgre la préoccupation d'être concret et réel, raisonne trop dans l'abstrait et ne tient pas assez compte de l'histoire, par suite la lumière et les ombres ne sont pas distribués aussi heureusement qu'il le faudrait.

F. Cavallera.

Mgr de Roux, *Pascal en Poitou et les Poitevins dans les Provinciales*, avec deux portraits. Paris, Champion, 1919, in-8°, pp. 51.

Pascal, en Poitou, c'est d'abord Pascal et le chevalier de Méré avec le duc de Roannez. On n'ignore pas l'importance du voyage à Poitiers dans l'histoire de Pascal, « honnête homme » et apologiste. Méré, le fat sublime qui se vante d'avoir donné à Mme de Maintenon, cette « enchanteresse », des leçons de grâce et dont les conseils, s'il eût vécu du temps de César, auraient, croit-il, fait des *Commentaires* une histoire « encore plus noble et plus agréable », Méré, rapportant cette « promenade », aurait, en deux jours de conversation, détrompé Pascal des mathématiques pour le tourner à l'observation de la vie morale et fait de cet Auvergnat, archaïque et lourd, un parfait honnête homme » : « Cela fut fort remarquable qu'avant que nous fussions arrivé à [Poitiers], il [Pascal] ne disait presque rien qui ne fût bon et que nous n'eussions voulu dire et sans mentir, c'était être revenu de loin ». « Fort remarquable » en effet. Pour un peu, comme les odes d'Horace seraient l'œuvre d'un dominicain du XIIIe siècle, de Bacon ou d'un autre les drames de Shakespeare, et de Corneille

les comédies de Molière, les Provinciales et les Pensées seraient du chevalier de Méré !

Mais à quelle époque eut lieu cette miraculeuse « promenade » ? Jusqu'à M. Boudhors et ses très remarquables articles sur Pascal et Méré (*R. d'hist. littér. de la France*, 1913), on la plaçait en 1652, les uns pendant l'été, les autres à la fin de l'année. M. Boudhors, se fondant sur diverses considérations et en particulier sur une interprétation — assez extraordinaire — de la lettre de Pascal à Mme Périer sur la mort de leur père, le déclare impossible en 1650, en 1652 et en 1653 et le fixe en 1651, en septembre et avant la mort d'Etienne Pascal qui eût lieu le 24 de ce mois. Pascal aurait ainsi accompagné Roannez qui allait prendre possession de son gouvernement.

Or, d'après le *Registre des délibérations de l'Hôtel de Ville de Poitiers*, consulté par M. de Roux, Roannez arrive en Poitou seulement au mois d'octobre 1651 et ne fait son entrée à Poitiers que le 29.

D'autre part, la situation politique du Poitou, à cette époque, et les occupations de Roannez que le *Registre* nous laisse suivre de ce jour au 18 novembre 1652, ne permettent guère des « promenades » au gouverneur, tandis, au contraire, qu'il est de loisir pendant l'été de 1652.

De plus, Pascal avait horreur des guerres civiles. Et justement si, en juillet 1652, Poitiers est redevenu tranquille, Paris voit le combat du faubourg Saint-Antoine et le massacre de l'Hôtel de Ville.

Enfin, selon une tradition, rapportée par Condorcet, Pascal aurait séjourné à Fontenay-le-Comte, chez Mme du... qui, d'après M. de Roux, ne saurait être que Mme du Fouilloux. Or, Roannez avait été nommé gouverneur de Fontenay-le-Comte le 6 mars 1652 et il semble s'y être trouvé le 17 août.

Il faut donc revenir à la date admise jusqu'à M. Boudhors : elle est d'accord avec les documents. C'est bien au cours de l'été 1652 que Pascal, emmené de Paris par le duc ou venu le rejoindre en Poitou, a fait la fameuse « promenade » et connu Méré, « l'arbitre des élégances ».

Pascal, en Poitou, c'est encore Pascal à Poitiers, dans la ville qui avait vu les débuts de Saint-Cyram. Il a pu y rencontrer des adversaires comme Jean Filleau, l'auteur de la mémorable *Relation de Bourgfontaine* et le P. Meynier qui devait reprendre à son compte ce récit de la conjuration de Saint-Cyran et de Jansénius contre le christianisme « au profit d'un déisme fataliste assez voisin de l'Islam ». Ils ont les honneurs de la seizième Provinciale.

Il y a trouvé aussi des jansénistes notoires : le marquis de la Roche-posay auquel il fit part des miracles de la Sainte-Epine, et sa sœur, Diane de Saint-Loup, qui, après la mort de Mme de Longueville, recueillera le Grand Arnauld et jouera la stigmatisée.

Le Poitou est encore un pays de beaux esprits que passionnent les questions de littérature et de grammaire. Voiture écrit à Costar : « Je ne prétends pas rien apprendre aux gentilshommes du Poitou. Je connais ici [Paris], de si honnêtes gens de ce pays que cela me donne bonne opinion de tous les autres et je ne crois pas que ce soit mal parler que de parler comme eux ». Cette lettre, en effet, répond à Costar sur certaines expressions : « *Il est des finesses les non pareilles* », ne se dit point; — *courre* est plus en usage que *courir* et plus

de la cour, mais *courir* n'est pas mauvais; — *Jésuiste* ou *jésuite* : jésuite, plus communément. »

Ce qui fait songer à quelques notes des *Pensées* : « Carrosse *versé* ou *renversé*, selon l'intention;; — *j'ai l'esprit plein d'inquiétude* : je suis plein d'inquiétude vaut mieux; — *éteindre le flambeau de la sédition*, trop luxuriant; — vertu *apéritive* d'une clé, vertu *attractive* d'un croc ».

Je n'aurai pas été fâché que M. de Roux rappelât cette leçon de Voiture et fît ce rapprochement possible. En revanche, il signale que Pilleau de la Chaise et Goabaud du Bois, membres de ce petit groupe d'amis qu'on appelait les Pascalins, et qui devaient se trouver si étroitement mêlés à la publication des *Pensées* et de la *Vie de Pascal* par Mme du Périer, sont des Poitevins. Poitevin aussi Claude de Sainte-Marthe, le confesseur de Port-Royal qui fit visite à Pascal mourant.

Ces beaux esprits du Poitou comptent parmi eux des « libertins ». Le janséniste Bridieu disait des Pensées : « M. Pascal a fait ces fragments contre huit esprits forts du Poitou qui ne croyaient pas en Dieu. Il veut les convaincre par des raisons morales et naturelles ». L'influence du voyage à Poitiers serait donc très grande sur Pascal apologiste, et l'on voudrait connaître ce groupe de libres-penseurs poitevins. Malheureusement Bridieu ne les nomme pas et M. de Roux ne trouve dans la société poitevine personne qui ait laissé renom d'impiété, non pas même Méré. Mais, à l'égard de celui-ci, les remarques de M. de Roux sont assez loin de me convaincre.

Reste que sur tous ces personnages, amis ou ennemis, beaux esprits ou libres-penseurs, et particulièrment sur Roannez, M. de Roux, résumant les travaux antérieurs et les complétant, nous donne des détails très nombreux et d'un grand intérêt.

On avait les savantes études de MM. Jaloustre et de Beaurepaire au sujet du séjour de Pascal à Clermont et à Rouen. Ce qu'ils ont fait pour l'Auvergne et la Normandie, M. de Roux a voulu le faire pour le Poitou et il l'a fait très heureusement.

Pierre-Joseph MONBRUN.

M. L. PILLET, *Le Palais de Darius Ier à Suse au Ve siècle avant J.-C.*, Paris, Geuthner.

Sous ce titre, M. Pillet publie les résultats obtenus dans les fouilles poursuivies à Suse de 1908 à 1913 par la Délégation scientifique française en Perse. Le livre commence par une description du pays et du site dans lesquels se sont déroulés les travaux de la Délégation. L'auteur rappelle les nombreuses fouilles qui, depuis 1850, ont amené tant de découvertes précieuses pour l'histoire des anciennes civilisations de la Mésopotamie et de l'Iran. Il aborde ensuite l'étude des résultats obtenus par les dernières fouilles dont le principal a été la mise au jour du palais des rois de Perse construit par Darius au début du Ve siècle avant J.-C. Ce palais semble avoir été habité sans interruption par les rois de Perse, tout au moins depuis Darius Ier jusqu'à Artaxerxès II qui le restaura après un incendie. Il a donc été le théâtre de l'histoire d'Esther puisque Assuérus ne peut être identifié qu'avec Xerxès Ier ou Artaxerxès Ier.

Du palais aux colonnes de marbre, au pavage de porphyre et de nacre dont parle l'écrivain biblique, il ne reste plus qu'un vaste tell argileux dominant au loin la plaine du Chaour et à coté duquel s'élèvent deux autres tells, celui de l'Acropole et celui de la Ville Royale, ce dernier encore inexploré. Les constructions anciennes faites en général en briques crues se sont littéralement fondues sous les pluies après avoir été probablement incendiées par Alexandre. Tous les objets précieux, tous les matériaux utilisables qui n'avaient pas été ensevelis dans cet effondrement ont été pillés par les populations voisines.

La délégation a entrepris l'étude de cet amas de décombres de plus de 10 hectares avec minutie et précision. Il faut se rappeler que, sur cet emplacement, des constructions se sont superposées pendant plusieurs milliers d'années. L'exploration de M. Dieulafoy en 1885 avait permis d'étudier la disposition de la salle du trône, l'Apadana, située à l'angle nord-est du palais. Les fouilles de 1903-1913 ont porté plus spécialement sur le palais lui-même. La découverte d'une grande partie des dallages et des fondations a permis à M. Pillet de reconstituer le plan du palais. C'était une construction rectangulaire d'environ 160 mètres sur 120, dont la façade principale était approximativement tournée vers le sud. Il s'élevait sur une vaste terrasse formée en partie par les décombres de constructions antérieures. Autant qu'on peut juger de son ordonnance intérieure, il comprenait trois grandes cours autour desquelles les appartements étaient répartis de façon à peu près symétrique. Les pièces étaient très nombreuses, généralement en forme de rectangles allongés. Les portes étaient en bois recouvertes probablement de plaques de métal. La décoration intérieure et extérieure des murs semble, d'après les débris trouvés, avoir compris un grand nombre de frises et de panneaux en briques émaillées dont la frise des Archers et la frise des Lions sont les spécimens les plus connus.

M. Pillet complète ces reconstitutions par des hypothèses fondées sur des calculs de résistance des matériaux et des analogies tirées des palais de Persépolis et de la Chaldée. Ces constructions presque entièrement en briques crues devaient offrir à l'œil des masses un peu lourdes, aux grands murs crénelés, ornés à leur sommet de lances et de boucliers scellés dans le mur. La face Nord du palais s'ouvrait probablement sur un jardin dont nous parle le livre d'Esther. Ce parc, sans être très vaste si l'on admet avec M. Pillet qu'il était limité par le rebord du plateau entouré d'un mur d'enceinte, devait être d'un entretien difficile. Il fallait assurer, pendant des étés souvent torrides, l'arrosage d'une surface de 4 à 5 hectares placés à plus de vingt mètres au-dessus du niveau de la rivière et cela avec des moyens élévatoires primitifs. L'exposé fait par M. Pillet des découvertes ainsi faites et des résultats qu'on peut en tirer est à louer en tous points. Fait par un architecte sur des questions techniques d'architecture, il donne des notions très précises sans être pour cela inaccessible au profane. Le livre est illustré d'un grand nombre de photographies et surtout d'aquarelles faites par l'auteur qui traduisent de façon très vivante les descriptions et les hypothèses que nous suggère le texte.

Georges Boyer.

ÉTUDE SUR LE LIVRE « DU PAPE »

DU COMTE JOSEPH DE MAISTRE

I. — Origine et genèse du livre

« Il pourra paraître surprenant, écrivait Joseph de Maistre dans le *Discours préliminaire* où il présentait son livre au public, qu'un homme du monde s'attribue le droit de traiter des questions qui, jusqu'à nos jours, ont semblé exclusivement dévolues au zèle et à la science de l'ordre sacerdotal. J'espère, néanmoins, qu'après avoir pesé les raisons qui m'ont déterminé à me jeter dans cette lice honorable, tout lecteur de bonne volonté les approuvera dans sa conscience et m'absoudra de toute tâche d'usurpation » (1).

Quelles sont donc ces raisons ? On a prétendu que Joseph de Maistre n'a pas donné celles qui l'ont véritablement déterminé à faire son livre; celles qu'il présente n'auraient été que les raisons apparentes ou tout au plus secondaires; il en aurait eu d'autres plus profondes, plus effectives qu'il n'a pas dites parce qu'il ne pouvait pas les dire. Nous croyons qu'il n'a rien caché des motifs qu'il avait « de se jeter dans la lice », si bien armé, et où il devait entraîner après lui tant d'esprits dévoués à la même cause, ni du but qu'il poursuivait. Il est possible, cependant, de donner plus de lumière à ces motifs, en les rattachant aux

(1) *Du Pape, discours préliminaire*, § 1, p. 17. Toutes les citations sont prises des Œuvres complètes, édition *ne varietur*, librairie Emmanuel Vitte.

circonstances au cours desquelles Joseph de Maistre a conçu l'idée de son ouvrage.

Il s'agit surtout de marquer avec plus de précision qu'on ne l'a fait le but qu'il s'est proposé, pour définir exactement le caractère et la portée de son œuvre.

La première raison, toute simple et en un sens la meilleure, à laquelle céda Joseph de Maistre, c'est que la théologie n'est pas une science réservée « à l'ordre sacerdotal » et qu'il avait toute sa vie cultivé cette science. « Je ne vois pas, dit-il très justement, pourquoi les gens du monde, que leur inclination a portés vers les études sérieuses, ne viendraient pas se ranger parmi les défenseurs de la plus sainte des causes » (1). Joseph de Maistre n'écrit pas uniquement parce qu'il sait écrire et qu'il en a le goût; il écrit parce qu'il a besoin d'écrire, ce qu'il croit, ce qu'il sait; il produit des idées comme une vigne, du vin; c'est un don de nature. Il possède la vérité, le monde en a besoin, et lui, il a besoin de dire la vérité au monde : c'est pour cela qu'il écrit. « Si l'homme qui s'est occupé toute sa vie d'un sujet important, qui lui a consacré tous les instants dont il a pu disposer, et qui a tourné de ce côté toutes ses connaissances; si cet homme, dis-je, sent en lui je ne sais quelle force indéfinissable, qui lui fait éprouver le besoin de répandre ses idées, il doit, sans doute, se défier des illusions de l'amour-propre; cependant, il a quelque droit de croire que cette espèce d'inspiration est quelque chose, surtout si elle n'est pas dépourvue de toute approbation étrangère » (2).

Cette « espèce d'inspiration », quelle en est la source ? D'où vient à Joseph de Maistre cette « force indéfinissable qui lui fait éprouver le besoin de répandre ses idées » au sujet du Pape, au moment où la France va « jouer, dans les mémorables révolutions qui se préparent, le rôle qui lui appartient ? » (3)

On a rattaché l'origine du livre capital de Joseph de Maistre à des raisons d'un caractère tout personnel. Les uns y ont voulu voir une œuvre d'expiation, la réparation d'une faute envers le

(1) *Discours préliminaire*, § 1, p. 17.
(2) *Discours préliminaire*, p. 21.
(3) Lettre au vicomte de Bonald, Saint-Pétersbourg, 1er-13 décembre 1814.

Souverain Pontife; les autres, un appel indirect au patriotisme italien contre « les Barbares ». C'est trop rabaisser la portée d'une thèse qui constituait aux yeux du grand penseur « la clef de voûte » de l'ordre social; on méconnaît également, dans l'une et l'autre de ces deux interprétations, la logique du système de philosophie politique élaboré par Joseph de Maistre qui serait demeuré incomplet, s'il ne lui avait donné comme couronnement la théorie de la Souveraineté du Pape dans l'Eglise.

Quand Pie VII, trois ans après la signature du Concordat, cédant aux instances de Napoléon, vint le sacrer à Paris, Joseph de Maistre eut le tort d'écrire : « Je n'ai point de termes pour vous peindre le chagrin que me cause la démarche que va faire le Pape; je lui souhaite de tout mon cœur la mort, de la même manière et par la même raison que je la souhaiterais aujourd'hui à mon père, s'il devait se déshonorer demain » (1). Et encore : « Le voyage du Pape et le couronnement sont dans ce moment le sujet de toutes les conversations. Tout est miraculeusement mauvais dans la Révolution française : mais, pour le coup, c'est le *nec plus ultra*. Les forfaits d'un Alexandre VI sont moins révoltants que cette hideuse apostasie de son faible successeur. Le comte de Strogonof me demanda l'autre jour, chez lui, ce que je pensais du Pape. Je lui répondis : « Monsieur le Comte, permettez-moi de marcher à reculons « pour lui jeter le manteau; je ne veux pas commettre le « crime de Cham. » C'est ce que je pus trouver de plus ministériel, car si Noé entend qu'on nie son ivresse, il peut s'adresser à d'autres qu'à moi (2) ».

« Le comte de Maistre, a-t-on dit, n'avait pas à désavouer publiquement des lettres confidentielles dont il ne savait pas que le secret dût être violé un jour. Il fit mieux : il écrivit le livre « *Du Pape* ». Suivant une opinion qui est presque une tradition de famille, c'est en grande partie à son généreux regret que nous devons ce puissant ouvrage. Et cette opinion devient une certitude à la lecture du passage suivant : « A l'époque des fameux débats qui eurent lieu en l'année 1805, au Parlement

(1) *Œuvres complètes, Correspondance*, t. I, lettre au chevalier de Rossi, 22 octobre-3 novembre 1804.
(2) Lettre au même, 20 décembre 1804.

d'Angleterre sur l'émancipation des catholiques, un membre de la Chambre s'exprima ainsi : « Je pense et même je suis cer-« tain que le Pape n'est qu'une misérable marionnette entre « les mains de l'usurpateur du trône des Bourbons; qu'il n'ose « pas faire le moindre mouvement sans l'ordre de Napoléon; et « que si ce dernier lui demandait une bulle pour animer les « prêtres irlandais à soulever leurs troupeaux contre le gouver-« nement, il ne la refuserait point au despote. » — Mais l'encre qui nous transmettait cette certitude curieuse était à peine sèche que le Pape, sommé avec tout l'ascendant de la terreur de se prêter aux vues générales de Bonaparte contre les Anglais, répond qu'étant le père commun de tous les chrétiens, il ne peut avoir d'ennemis parmi eux; et plutôt que de plier sur la demande d'une fédération d'abord directe, ensuite indirecte contre l'Angleterre, il se laisse outrager, chasser, emprisonner, il commence enfin ce long martyre qui l'a rendu si recommandable à l'univers entier. Maintenant, si j'avais l'honneur d'entretenir ce noble sénateur de la Grande-Bretagne, *qui pense et qui est même certain* que le Pape n'est qu'une misérable marionnette aux mains des brigands qui veulent l'employer, je lui demanderais, avec la franchise et les égards qu'on doit à un homme de sa sorte, non pas ce qu'il pense du Pape, mais ce qu'il pense de lui-même, en se rappelant son discours » (1).

« Pour qui sait lire entre les lignes, ajoute l'estimable écrivain qui a cru pouvoir présenter l'un des chefs-d'œuvre de la littérature française comme une œuvre expiatoire, le sens est clair. C'est lui-même que le comte de Maistre interroge sous le nom de l'orateur anglais; c'est à lui-même qu'il demande (et qu'il dit dans le secret de sa conscience) non ce qu'il pense du Pape, mais ce qu'il pense de lui-même, en se rappelant ses lettres (2) ». On chercherait en vain dans les écrits de Joseph de Maistre un mot qui justifie cette conclusion. « Le livre du Pape » né d'un repentir : c'est une hypothèse toute gratuite; ajoutons qu'elle est vraiment trop au-dessous et du caractère de l'auteur et de la grandeur de son œuvre.

---

(1) *Du Pape*, livre II, chap. VI.
(2) *Le comte Joseph de Maistre*, par M. Amédée de MARGERIE, pp. 225-26.

On a voulu transformer ce livre en un « magnifique plaidoyer en faveur de l'indépendance de l'Italie ». Joseph de Maistre n'aurait proclamé les titres de la souveraineté pontificale, il n'aurait porté si haut le rôle de la Papauté dans l'Eglise et dans l'histoire des peuples que pour l'engager à reprendre contre l'Autriche la lutte qu'elle a soutenue au moyen âge contre l'Empire d'Allemagne (1). S'il n'a pas invité expressément Pie VII à marcher sur les traces de Grégoire VII, c'est que les circonstances lui imposaient cette discrétion. « Les traités de 1815, en exposant le pauvre roi de Sardaigne aux serres menaçantes de l'aigle autrichien, interdisaient toute parole imprudente au serviteur d'un roi qui n'était pas encore bien sûr d'être solidement assis sur son trône restauré. Voilà ce qui a ôté au livre sa valeur pratique, et qui même l'a défiguré, en empêchant les esprits peu réfléchis de pénétrer le but de ce magnifique plaidoyer (2) ».

Cette interprétation de la pensée qui anime le livre *du Pape* est encore plus fantaisiste que la précédente, en ce sens qu'elle contredit tout ce que l'on sait du caractère et des idées de Joseph de Maistre.

L'auteur des *Considérations sur la France* et *Du Pape* était incapable de parler à demi-voix; il professait « un système sur les hardiesses de la vérité » qui pouvait bien lui permettre de se taire, s'il jugeait qu'il dût garder le silence, mais non, quand il parlait, de ne pas dire toute sa pensée. Certes, il détestait l'Autriche et il ne s'en cachait pas. L'Autriche avait entraîné son roi dans la coalition contre la France révolutionnaire; dépossédé tout de suite et presque sans avoir combattu, elle l'avait, dès lors, abandonné et sacrifié; le Piémont, comme le reste de l'Italie, n'avait plus été, jusqu'à la chute de Napoléon, pour la cour de Vienne, qu'un enjeu de la guerre qu'elle pourrait recueillir, si la guerre finissait à son avantage. Au traité de Vienne, le principe des légitimités dont Talleyrand fut le promoteur et qui prévalut amena le rétablissement du royaume de Sardaigne; seulement, il fut placé sous la tutelle ou, pour

(1) Albert BLANC, *Mémoires politiques et Correspondance de Joseph de Maistre*. — MANDOUL, *Joseph de Maistre et la politique de la Maison de Savoie*.

(2) Albert BLANC, *Mémoires*, etc., p. 146.

mieux dire, sous la surveillance jalouse de l'Autriche, comme un nain aux pieds d'un château-fort.

Joseph de Maistre avait, dès la première heure, signalé cette politique de convoitise et de mauvaise foi. Il n'était encore qu'au début de sa carrière de diplomate qu'il écrivait de Lausanne, le 15 août 1794, au baron Vignet des Etoles : « Si je n'ai point de fiel contre la France, n'en soyez pas surpris : je le garde tout pour l'Autriche. C'est par elle que nous sommes humiliés, perdus, écrasés; c'est par elle que nous sortirons d'ici non seulement sans argent, mais sans considération, j'ai presque dit sans honneur. Vous parlez d'orgueil, de prétentions; trouvez-moi une suprématie, une domination plus insultante que celle que l'Autriche exerce à notre égard » (1).

Ses sentiments, par rapport à l'Autriche, ne varièrent jamais, le temps ne fit que les affermir. Dans un « Mémoire sur la situation et les intérêts de S. M. le roi de Sardaigne », il écrivait les 15-27 décembre 1812 : « La bonne foi de notre cabinet et la dépendance absolue où le jetaient sa morale et sa délicatesse auraient pu le recommander à la justice et à la générosité de celui de Vienne. Cependant, il n'en fut rien. Le projet de nous conquérir fut constamment et ouvertement suivi; et longtemps même après que les plus grands malheurs auraient dû fournir les plus grandes leçons, un ministre autrichien (le comte de Kevenhüller) déclarait encore, à très haute voix et au milieu même des Etats de Sa Majesté, que jamais l'Empereur son maître ne permettrait à l'ancien souverain d'y rentrer... Par la nature même des choses, l'Autriche sera toujours portée par une tendance invincible à s'avancer sur la Maison de Savoie, et, pour arriver à ce but, elle profitera de toutes les occasions. »

Joseph de Maistre, on le voit, ne se faisait aucune illusion sur la politique de l'Autriche; il y a même dans les paroles que nous venons de citer, et dans les suivantes, comme une vue prophétique de la « question italienne », telle qu'elle devait se développer au cours du dernier siècle. Quant aux moyens d'arrêter la marche envahissante de l'Autriche en Italie, il n'en voyait qu'un et il l'indiquait ouvertement. « L'intérêt le plus

(1) *Œuvres complètes, Correspondance*, t. I, p. 71

évident de la Maison de Savoie (intérêt qu'elle partage avec toute l'Italie), c'est sans doute que la Maison d'Autriche ne possède plus rien dans ces contrées, sauf à l'indemniser d'une manière digne d'elle en Allemagne, ce qui paraît aisé, eu égard à la foule de petites souverainetés qui ont expiré dans ce pays. Il n'y a, dans cette première proposition, rien de contraire au respect infini dû à la Maison d'Autriche, l'une des plus grandes et des plus excellentes de l'univers; on dit seulement (et c'est un fait incontestable) que ses possessions en Italie n'étaient avantageuses ni à elle ni à l'Italie, et qu'elles nuisaient infiniment à la Maison de Savoie, quelles que puissent être les relations de sang et d'amitié entre ces deux augustes familles » (1).

Il y a, dans ces quelques lignes, tout un programme qui devait se réaliser en grande partie; en tout cas, la pensée de Joseph de Maistre est clairement exprimée dans le Mémoire qu'il rédige pour le roi de Sardaigne et que celui-ci pourra, s'il le juge à propos, soumettre aux puissances confédérées contre Napoléon. S'il avait cru qu'il devait écrire un livre pour dénoncer la politique sournoise de l'Autriche et réveiller en Italie l'esprit d'indépendance, il l'aurait fait tout aussi bien. Mais une telle pensée ne pouvait même se présenter à son esprit, pour plusieurs raisons. « La politique, a-t-il écrit, est comme la physique : il n'y en a qu'une de bonne, c'est l'expérimentale. » Sans admettre, loin de là, que le fait crée le droit, il était dominé par cette conviction qu'il y a, dans les choses humaines, deux parts à faire, celle de l'homme et celle de Dieu. L'homme est libre, il est capable de vouloir librement le bien et le mal qu'il fait, et c'est pour cela qu'il est responsable de ses actes; mais il ne fait pas ce qu'il veut, il n'est qu'un instrument par rapport à la suite des événements qui se développent sous la main souveraine de Dieu. « C'est la Providence, écrit-il après le 9 Thermidor, qui avait jeté dans la municipalité le citoyen Simon, cordonnier, infâme et insolent geôlier des Enfants de France; c'est ainsi qu'il s'est trouvé invité, sans s'en douter, à la fête du 10, sur la place de la Révolution » (2). De là, chez Joseph de Maistre, ce tour d'esprit particulier qui le

(1) *Œuvres complètes, Correspondance*, IV, p. 330-31.
(2) *Œuvres complètes, Correspondance*, I, p. 67.

porte à étudier les voies de la Providence pour prévoir l'avenir plutôt qu'à rechercher les moyens de le préparer. Il dit volontiers ce qu'il croit qui arrivera et il parle ordinairement de ce qu'il annonce de plus désastreux, comme s'il n'y avait qu'à laisser faire. Il dira, par exemple, dès les premières années de la Révolution : « Je me confirme tous les jours plus dans mon opinion que c'est fait de la monarchie absolue, et je penche à croire que le monarque qui voudra sauver sa puissance fera bien d'en sacrifier une partie; ou, pour mieux dire, d'en restreindre légalement les abus. Les succès prodigieux des Français, la pente générale de l'Europe vers le gouvernement mixte, les fautes de la monarchie dans un moment où elle devrait se servir de tous ses moyens, l'impéritie ou la corruption des meneurs, même de notre côté, sont des circonstances arrangées d'une manière si extraordinaire que j'y vois un arrêt de la Providence » (1). Tout le long de sa carrière diplomatique, on le verra ainsi se mettre au pas de la Providence; il cherchera à deviner ses « arrêts »; il prodiguera les prophéties, rarement il indiquera les moyens à prendre pour prévenir les désastres qu'il redoute; il fera des vœux, mais d'ordinaire, il s'abstiendra de donner des conseils, « parce qu'en politique l'expérience contredit toujours les théories. »

L'attitude qu'il prend, il la conseille à l'occasion. « Gardez-vous bien, au reste, écrit-il au comte de Blacas, de croire que tout ce que vous pourrez faire, dire ou imaginer influe le moins du monde sur l'état futur des choses. Dieu veuille que vous en soyez l'heureux témoin, mon cher comte; mais vous me rendrez justice, en vous rappelant ceci : sans savoir ni pourquoi ni comment, en vertu de je ne sais quel concours imprévu d'événements et de je ne sais quelle force magique qui n'aura point de nom, la masse énorme qui branle, depuis vingt-cinq ans, prendra tout-à-coup une certaine assiette qui, peut-être, vous paraîtra contraire à toutes les lois de la mécanique, et rien ne s'ébranlera. Cet oracle est plus sûr que *celui de Calchas*. Un homme qui prendra la plume dans cette grande occasion, doit trembler, s'il a du sens, comme un médecin doit

(1) *Œuvres complètes, Correspondance*, t. I, p. 74.

trembler de jeter son ignorance à travers les grandes et infaillibles opérations de la nature » (1).

« Sa philosophie théologique » l'amenait à des conclusions qui étaient faites pour surprendre ses amis, d'autant plus qu'en politique, les hommes se laissent mener par leurs passions bien plus que par la logique des idées. « Si j'étais Français et résidant en France avec tous les sentiments que vous me connaissez, écrivait-il à Blacas à l'époque où Napoléon semblait être au faîte de la puissance, je vous donne ma parole d'honneur, mon digne ami, que je me battrais de toutes mes forces pour l'usurpateur. Quand on renverse quelque chose, en politique surtout, il faut savoir ce qu'on mettra à sa place. C'est une grande sottise de tuer César pour avoir ensuite un triumvirat, puis Octave, puis Tibère et enfin Néron. Quand la vie de Napoléon dépendrait d'un seul acte de ma volonté, il n'aurait rien à craindre, tant qu'on ne me montrerait pas sur le trône celui qui doit y être. » Et dans la même lettre : « Que signifie cet inconcevable sentiment qui, de tout côté, repousse le souverain légitime ? Ce peut être un signe de ce que nous craignons le plus, vous et moi, car la Providence est bien la maîtresse; ce peut être aussi un signe pur et simple des erreurs toujours subsistantes qui entretiennent la révolution. Ma tête tremble devant la première supposition; mon cœur est tout pour la seconde, et je ne crois pas que ce mouvement du cœur soit à beaucoup près destitué de tout appui logique.

« Le fatal mariage (2) a beaucoup compliqué la question. Vous savez bien, Monsieur le Comte, que le cuivre seul et l'étain seul ne peuvent faire un canon ni une cloche, mais que les deux métaux réunis les font très bien. Qui sait si un long sang auguste, mais blanc et affaibli, mêlé avec l'écume rouge d'un brigand, ne pourrait pas former un souverain ? Voilà la pensée qui m'a souvent assailli depuis la déplorable victoire remportée sur la souveraineté européenne par le terrible usurpateur. Cependant, je crois qu'il y a encore contre lui de puissants raisonnments » (3). « La philosophie théologique » de

(1) *Correspondance inédite*, lettre au comte de Blacas, Saint-Pétersbourg, 1er-13 septembre 1813.
(2) Le mariage de Napoléon avec Marie-Louise.
(3) *Correspondance inédite*, 3 juillet 1811, p. 124.

Joseph de Maistre, comme on le voit par les citations que nous venons de faire, un peu longues peut-être, mais nécessaires pour marquer avec précision les principes qui le dirigeaient, devait le détourner habituellement d'une intervention directe et active dans la marche des événements. Mais, surtout, elle lui aurait fait rejeter, s'il avait pu la concevoir, la pensée de provoquer un peuple à briser le joug d'un pouvoir tyrannique : on ne saurait imaginer rien de plus opposé à l'essence, au fond même de son système politique. « Dieu s'étant réservé la formation des souverainetés, nous en avertit, en ne confiant jamais à la multitude le choix de ses maîtres. Il ne l'emploie, dans ces grands mouvements qui décident le sort des empires, que comme un instrument passif. Jamais elle n'obtient ce qu'elle veut. Toujours elle accepte, jamais elle ne choisit » (1). Comment soutenir, quand on sait que c'est là, chez lui, en quelque sorte, l'idée fondamentale de sa philosophie politique, que Joseph de Maistre, en écrivant le livre *Du Pape*, se proposait de poser la question de l'indépendance italienne, et de réveiller chez un peuple opprimé par l'Autriche, le sentiment de son droit à la liberté. Du reste, du jour où il vit l'Empire autrichien déborder sur l'Italie et confisquer à son profit l'indépendance des Etats secondaires de l'Europe, il dut faire, à ce sujet, l'application d'un de ses axiomes dont il s'était déjà servi pour prédire la chute de Napoléon : « Toute force désordonnée se mine elle-même. »

Si l'on veut savoir le but que se proposait Joseph de Maistre en écrivant le livre *Du Pape*, le plus sûr est de le lui demander. Il s'en est, d'ailleurs, suffisamment expliqué dans le *Discours préliminaire* qu'il écrivit en 1817 pour présenter son livre au public. « Quoique, dans le cours entier de mon ouvrage, dit-il, je me sois attaché, autant qu'il m'a été possible, aux idées générales, néanmoins on s'apercevra aisément que je me suis particulièrement occupé de la France. Avant qu'elle ait bien connu ses erreurs, il n'y a pas de salut pour elle; mais, si elle est encore aveugle sur ce point, l'Europe l'est peut-être davantage sur ce qu'elle doit attendre de la France. » Voilà qui

(1) *Considérations sur la France*, p. 117.

est clair: il a écrit son livre particulièrement en vue de la France. Pourquoi ? Parce que la France « est une nation privilégiée qui a une mission dans ce monde ». « La France, telle qu'elle existait avant la Révolution, était destinée à exercer sur toutes les parties de l'Europe la même suprématie que l'Europe exerce sur les autres contrées de l'univers. » « Le christianisme pénétra la France avec une facilité qui ne pouvait être que le résultat d'une affinité particulière ». Il en a fait « une nation extraordinaire, destinée à jouer un rôle étonnant parmi les autres, et surtout à se retrouver à la tête du système religieux en Europe ». « Dès lors, la France a besoin de la religion plus que tout autre peuple; si elle en manque, elle n'est pas seulement affaiblie, elle est mutilée. » « La Révolution française est satanique dans son essence. Jamais elle ne sera totalement éteinte que par le principe contraire », par le retour de la France à la religion et jamais la France ne reprendra sa place jusqu'à ce qu'elle ait reconnu cette vérité.

Or, « le christianisme repose entièrement sur le Souverain Pontife, si bien qu'on peut établir comme principe de l'ordre politique et social auquel la France, par un décret providentiel, est chargée de présider, cette chaîne de raisonnements : « Point de morale publique ni de caractère national sans religion, point de religion européenne sans le christianisme, point de christianisme sans le catholicisme, point de catholicisme sans le Pape, point de Pape sans la suprématie qui lui appartient » (1). C'est pour cela que la rage anti-religieuse du dix-huitième siècle contre toutes les vérités et toutes les institutions chrétiennes s'était tournée surtout contre le Saint-Siège. Le genre humain est en travail, il « cherche, avec je ne sais quel mouvement convulsif, à remonter contre le courant de tant d'erreurs, après s'y être abandonné avec l'aveuglement systématique de l'orgueil. L'heure est donc venue « d'exposer, dans toute sa plénitude, une théorie également vaste et importante et de la débarrasser de tous les nuages dont on s'obstine à l'envelopper depuis si longtemps. » « Le Pape et le christianisme, c'est la même chose » : voilà ce qu'il importe par-dessus tout de

(1) *Correspondance*, t. IV, p. 428.

proclamer maintenant et de persuader en particulier à la France, afin que la France l'enseigne à son tour au monde, car « la vérité a besoin de la France ».

Dans l'exposé que nous venons de présenter du plan de Joseph de Maistre, nous n'avons fait que rappeler ce qu'il en a dit lui-même, le plus souvent en reproduisant ses propres expressions. Il a donc écrit *Du Pape* comme les *Considérations sur la France* pour combattre la Révolution. Rétablir l'ordre politique et social que la Révolution a renversé : voilà le but qu'il poursuit; or, la pierre angulaire de ce qu'il appelle « le système européen, c'était la suprématie du Pape ». « Réveillé en sursaut de sa tranquille vie d'homme de bien par l'orage qui broyait le monde et lui révélait son propre génie, il étudiait le fléau sans pouvoir encore le comprendre. Il croyait que la Révolution allait finir, que la France allait tout à l'heure appeler son roi, et se délivrer de ses ignobles tyrans. Il ne prévoyait pas que la Restauration se ferait tant attendre, encore moins ce qu'elle serait. Déjà le général Bonaparte occupait la scène et Joseph de Maistre ne connaissait pas encore la Révolution, faute d'en avoir assez pénétré les causes. Il le sentait. Il remontait vers la source du mal; c'était toujours plus loin. Enfin, dans un dernier lointain, il saisit la déviation de la souveraineté politique, semant elle-même la race de ses ennemis sur le chemin par où elle s'éloignait de l'Eglise. Alors, il connut la Révolution, il signala, parmi ses sources déjà voisines, Louis XIV et Bossuet lui-même. Alors, il écrivit *Le Pape* et il mourut. Il n'avait pas vu le Roi, quoique Louis XVIII fût sur le trône, mais il avait vu le Pape et il le montrait au monde » (1).

Joseph de Maistre se décida à écrire un livre pour « montrer le Pape au monde », quand il se fut rendu compte que « le monde », celui qu'il voulait ranimer et qui ne pouvait ni reprendre vie ni se soutenir qu'à la condition de marcher à cette lumière, ne voyait pas le Pape. Aux yeux de l'auteur des *Considérations sur la France*, le Gallicanisme était « le puits de l'abîme » d'où était sorti le dix-huitième siècle avec toutes ses doctrines de négation et toutes ses entreprises de politique anti-

(1) Louis VEUILLOT, *Mélanges*, 3e série, t. IV, p. 605.

religieuse qui avaient, par un enchaînement fatal, abouti à la ruine de la Monarchie. Cependant, le préjugé gallican, destructeur « du système religieux et de la religion politique », aveuglait encore la plupart des esprits qui appelaient de leurs vœux la restauration de la royauté. La Révolution n'avait pas ouvert les yeux de ceux qui en avaient le plus souffert : Joseph de Maistre eut l'occasion de le constater, et ce fut sa liaison avec le comte de Blacas, principalement, qui lui fit voir de près cet état d'esprit. De là lui vint la pensée d'apprendre à ces hommes, qu'il croyait malgré tout destinés à régler l'avenir politique de la France et de l'Europe, que l'on ne peut attaquer la souveraineté spirituelle sans ébranler, du même coup, la souveraineté temporelle. La première rencontre de Blacas et de Joseph de Maistre avait eu lieu à Florence, en 1803; ils n'entrèrent en relations que l'année suivante, à Saint-Pétersbourg. Louis XVIII — il avait pris ce titre à la mort de l'orphelin du Temple — lança, en 1804, une protestation contre Bonaparte qui venait de se faire proclamer Empereur. Avant de publier ce manifeste, il voulut le soumettre à l'auteur des *Considérations sur la France* et Blacas fut chargé de le lui porter. L'envoyé du roi de France en exil passa quatre années à Saint-Pétersbourg, défendant comme il pouvait, auprès du Czar, les intérêts de son maître. « Une similitude de position, d'infortune et de dévouement » et aussi une certaine conformité de goûts, le rapprochait du Ministre plénipotentiaire du roi de Sardaigne; ils se voyaient souvent, ils se lièrent d'amitié. Quand le comte de Blacas rejoignit, en Angleterre, le prétendant au trône de France pour devenir son conseiller et son confident, le comte de Maistre, loin de le perdre de vue, se rattacha, pour ainsi dire, avec un nouvel intérêt à un homme dont l'influence, alors prépondérante auprès du chef de la Maison de Bourbon, pouvait avoir un grand contre-coup sur la marche des événements. C'est alors que s'ouvrit entre eux une correspondance qui se prolongea jusqu'à la mort de Joseph de Maistre. Elle a été publiée tout récemment, sauf pour les lettres peu nombreuses qui avaient déjà paru dans l'édition des Œuvres complètes. Il faut aller chercher là les raisons déterminantes qui ont amené l'auteur des *Considérations sur la France* à compléter son œuvre en composant le livre *Du Pape*. On ne saurait

d'ailleurs comprendre qu'imparfaitement les théories qu'il y a développées, les considérations et les raisonnements dont il les a étayées, si l'on perd de vue le but qu'il se proposait d'atteindre.

Joseph de Maistre est de cette race d'esprits qui ne doutent pas que ce qu'ils pensent ne soit la vérité qu'il faut répandre : ils parlent « comme ayant autorité ». Il y a un mot qui revient plusieurs fois sous sa plume et qui le peint : « Je suis comme le vieux Job, plein de discours ». Ceux qui le contredisent font plus que le surprendre; on le sent toujours sur le point de répondre ce qu'il écrivait un jour à Blacas : « J'ai sur vous l'avantage de ne parler que de ce que je sais; j'ai pris la peine d'étudier et de réfléchir ». Au reste, c'est vrai : s'il ne s'agit, pour édifier un système politique, que d'y apporter une longue préparation et des connaissances étendues, il a le droit de croire, sans trop de présomption, qu'il est en règle.

Pour la plupart des hommes, c'est le sentiment tout seul qui décide du parti politique où ils se rangent; ils ne font que suivre un courant d'opinion déjà formé où ils se trouvent le plus souvent engagés avant d'y avoir pensé. Sans doute, Joseph de Maistre n'échappe pas, lui non plus, à l'empire de l'opinion, puisqu'il est avant tout un homme de tradition; il s'est fait une loi de régler sa pensée en toutes choses d'après certaines idées maîtresses qui ont surnagé, au cours des siècles, dans l'esprit des générations diverses et que le temps, impuissant à les effacer, a marquées de l'empreinte inaliénable de la vérité. Mais, c'est là précisément ce qui fait l'originalité et l'indépendance de sa pensée, d'être, comme on l'a dit, « le prophète du passé », et de ne vouloir être que cela : il sait ce qu'il veut et il sait pourquoi. La foule des esprits qui pensaient comme lui, c'est-à-dire qui étaient travaillés des mêmes regrets et qui formaient les mêmes vœux, étaient loin d'être remontés comme lui jusqu'aux principes où se devaient rattacher leurs souvenirs et leurs espérances. La plupart des royalistes s'imaginaient que le jour où les Bourbons seraient sur le trône, la Révolution serait finie, qu'ayant « replacé la colonne », ils l'avaient « relevée ».

Joseph de Maistre ne cessa jamais d'espérer — et il pouvait donner ses raisons d'espérer — que « la Providence juste mais inexorable jetterait son *fléau* et permettrait à la raison humaine

de rebâtir l'édifice social ». Il était persuadé, d'ailleurs, parce que cet édifice avait tenu des siècles, que « la raison n'avait rien de mieux à faire que de rétablir les choses sur l'ancien pied, autant qu'il serait possible ». Seulement, la souveraineté monarchique, telle qu'il faut la « rétablir » a ses conditions, ses bases essentielles qu'il n'est plus permis d'ignorer, qu'il est indispensable de lui assurer, sous peine de ne bâtir que sur le sable, de vouer l'antique édifice social à un nouvel effondrement irréparable : voilà ce que Joseph de Maistre va dire à Blacas et par l'intermédiaire de ce fidèle serviteur à son Maître, au futur roi de France, ce qu'il dira un peu plus tard dans le livre *Du Pape* à la France et au monde.

C'est dans une lettre du 3 juillet 1811 qu'il engagea la discussion de principes et, du premier mot, il indiquait nettement où était, selon lui, la source de l'esprit révolutionnaire qu'il fallait combattre, anéantir, rien ne pouvant tenir de ce que l'on voulait refaire, si l'on ne commençait par réformer les idées « Tout ce que nous voyons, disait-il, n'est qu'une révolution religieuse. Le reste, qui paraît immense, n'est qu'un appendice. Le roi de France était à la tête du système religieux de l'Europe; il était le pape temporel; et l'Eglise catholique était une espèce d'ellipse qui avait un foyer à Rome et l'autre à Paris. Il est impossible de dire ce qu'aurait pu faire le roi de France dont les devoirs égalaient nécesairement la puissance (car ces deux choses dans le monde, *puissance et obligations*, sont une équation éternelle). Au lieu de ce qu'aurait pu faire ce grand souverain (je ne prononce, comme vous sentez, et je ne vois même aucun nom) qu'a-t-il fait ? Il a livré l'Eglise au Parlement de Paris que je n'ai jamais aimé, à vous parler franchement, depuis que j'y vois clair, et sauf toutes les exceptions que j'honore, malgré une ancienne parenté de robe qui n'a pu me séduire. Il lui a permis d'établir, en France, comme loi de l'Etat, les quatre propositions de 1682, le plus méprisable chiffon de l'histoire ecclésiastique, et dont l'absurdité intrinsèque saute à tous les yeux, qui veulent s'ouvrir, et dont l'ennemi du monde vient de tirer un tel parti qu'à l'avenir elles ne pourront plus être défendues que par d'incurables fanatiques qu'il faut laisser mourir. Il l'a permis même, malgré le repentir et le désaveu formel de Louis XIV, que les novateurs étaient venus

à bout de cacher aux Français. Il a permis à une secte exécrable de saper tous les principes, d'empester ses sujets qui ont empesté l'Europe et de détruire complètement et impunément la *souveraineté religieuse et la religion politique*. Voltaire surtout reçut du roi très chrétien une espèce de sauf-conduit en vertu duquel il lui fut permis de blasphémer pendant un siècle dans les Etats du roi, pour être ensuite tranquillement couronné dans la capitale. Qu'est-il arrivé ? Hélas ! Tout ce qui devait arriver. Il faut baisser la tête et se frapper la poitrine » (1).

Cette philosophie de l'histoire dépassait l'horizon de Blacas; ancien militaire et homme de cour, il n'avait vu, comme tant d'autres, dans la Révolution qu'une catastrophe éclatant à la suite d'une malencontreuse convocation des Etats généraux, par l'audace d'un certain nombre de meneurs et l'imprudence des défenseurs de la monarchie; il ne remontait pas plus haut; il croyait qu'un tel désastre se pouvait réparer avec des combinaisons politiques. Pris au dépourvu, Blacas se contenta de répondre à l'attaque brusque de Joseph de Maistre déroulant à ses yeux la longue chaîne des causes de la Révolution : « Comment pouvez-vous dire que les quatre propositions de 1682 sont le plus misérable chiffon de toute l'histoire ecclésiastique ? Je cache votre lettre aux regards de Bossuet dont le portrait est dans ma chambre; mais, de grâce, où avez-vous vu le repentir et le désaveu de Louis XIV ? Si c'est les novateurs qui ont cherché à le cacher, il faut convenir qu'ils ont parfaitement réussi, car les petits-fils du grand roi ignorent eux-mêmes ce repentir et ce désaveu qu'ils croient une invention des novateurs ultramontains » (2). Cette réponse témoigne tout au moins que Blacas avait saisi le fond de la pensée de Joseph de Maistre pour qui la déclaration de 1682 n'était pas simplement une erreur doctrinale officiellement proclamée par l'Assemblée du clergé, sans aucun titre, au nom de l'Eglise de France, mais encore et surtout une entreprise contre l'autorité, qui avait ouvert la voie à toutes les autres et qui en avait préparé le succès.

Joseph de Maistre avait donc amorcé la discussion du point

(1) *Joseph de Maistre et Blacas*, correspondance inédite, p. 126.
(2) *Joseph de Maistre et Blacas*, p. 144.

de doctrine au sujet duquel il jugeait le plus essentiel de redresser les esprits qui étaient, comme son ami, imbus, sans le savoir, de l'esprit révolutionnaire; il ne l'abandonnera pas sans l'avoir poussée à fond. Lorsque Louis XVIII sera sur le trône et Blacas, « à même de lui donner de bons conseils », il résumera, dans une longue lettre, toutes ses considérations sur le rôle de la Papauté, sur le devoir du roi de France à l'égard de l'Eglise et du Pape : « Je ne puis m'empêcher, lui dira-t-il, de rappeler à votre mémoire, à votre droiture, à votre bon sens (que j'ai toujours infiniment estimé), à votre religion surtout, tout ce que je vous ai écrit avec tant de chaleur et d'intérêt », et vers la fin de sa lettre : « Bonaparte, infaillible sur le mal, porta subitement la main sur la déclaration de 1682, et il en fit une loi d'état; malheur et mille fois malheur au roi de France, si son auguste et sainte main venait à signer la même pièce » (1).

Mais il nous faut revenir au début de sa correspondance avec Blacas, où il entreprend d'amener le favori de Louis XVIII à reconnaître le véritable fondement et la garantie de l'autorité royale. « Vous m'avez fait peur au pied de la lettre, lui écrit-il, les 24 décembre et 5 janvier 1812, en me disant que les *petits-fils du grand Roi ignorent son repentir et son désaveu* ». (Il s'en doutait, cependant, croyons-nous, et même, nous l'avons déjà dit, en s'adressant à Blacas, il espérait bien que les Princes l'entendraient). « Hélas, mon cher comte, des princes excellents peuvent donc ignorer pendant plus d'un siècle ce qu'ils n'auraient pas dû ignorer deux minutes. Vous voyez, par cet exemple, ce qu'est l'empire des sectes et des cabales, sur votre nation surtout, qui est, sans contredit, et sauf votre respect, la plus aisée à tromper et la plus difficile à détromper. » La lettre est longue; nous ne pouvons la citer tout entière malgré l'intérêt qu'elle présente par le fond des idées et par ce style original, primesautier, plein de traits imprévus, éclatants, tel enfin qu'en le lisant il semble que l'on voit l'homme, qu'on l'écoute les yeux dans les yeux, sous le charme d'une causerie incomparable. Voici un passage capital sur la portée de la fameuse déclaration. « Leibnitz, qui a su le

(1) *Œuvres complètes, Correspondance*, IV, pp. 427-36.

plus de choses, a dit de bonne foi : *Les arguments de Bellarmin en faveur de la puissance du Souverain Pontife sont si pressants qu'ils ont paru tels à Hobbes même*; il était, néanmoins, protestant; mais il avait la candeur qui convenait à un grand homme et sa main très sûre se posait sur le Pape comme sur la clef de voûte européenne. Ce qu'il y a de singulier, c'est qu'il a reconnu l'autre clef, le *Roi de France*, ce qui lui fait beaucoup d'honneur (faites accorder *lui*, cher comte, avec ce que vous voudrez). La différence entre ces deux clefs, c'est que l'une est divine, et partant impérissable, l'autre est humaine et peut périr... Nous savons maintenant tous les secrets de l'affreuse secte dont le tour de force a été de se servir de la main du *fils* aîné pour porter à la mère des coups qui devaient infailliblement retomber sur lui. Comment vous dire, en quelques mots, ce qui exigerait des livres ? Mettez-vous bien en tête, mon cher comte, que, depuis trois siècles, il y a en Europe une puissance qui ne dort jamais et qui, sous une forme ou sous une autre, ne cesse de prêcher la doctrine suivante : *Toute société quelconque ne peut être gouvernée que parce qu'elle veut l'être, et il est impossible qu'une société quelconque ait cédé et voulu céder le droit de nuire; donc, dès qu'un chef abuse de sa puissance, qui est une pure concession, on peut lui résister, le juger et le déposer.* Comment faire signer cela au roi de France ? Comment ? Rien de si aisé; il n'y a qu'à changer les termes et à mêler l'erreur, par un artifice très simple, à la prérogative royale. Alors, la souveraineté n'entend plus rien, ne comprend plus rien; elle est prise par *l'esprit de vertige et d'erreur, et c'est à elle à y penser auparavant.*

« C'est ce qui arriva en 1682. Ce tripot lui parut une affaire d'Etat et, dès lors, Louis XIV ne vit pas la moindre difficulté à établir chez lui comme loi fondamentale : *que les Conciles généraux sont au-dessus du Pape* : c'est-à-dire, par une conclusion claire, directe, inévitable : *que les Etats généraux sont au-dessus du Roi.* Attendons que les circonstances soient favorables pour l'exécution. *Aujourd'hui, décrétons seulement le principe.* Vous ne manquerez pas de vous écrier : C'est bien différent ! Sans doute, car l'autorité du Pape étant divine, on peut réfuter le principe, au lieu que celle du roi étant humaine (suivant les nouveaux dogmes), elle prête le flanc entiè-

rement à découvert. » Joseph de Maistre ajoutait, un peu plus loin : « Vous ne croyez pas, par exemple, être révolutionnaire; vous l'êtes, cependant, parfaitement, car vous croyez que *la France est le Roi.* » Non, certainement, je ne le crois pas, disait sans doute, à part lui, Blacas. Vous ne pouvez pas ne pas le croire, aurait répliqué Joseph de Maistre, puisque vous croyez que l'Eglise est le Pape, que l'autorité souveraine appartient au corps des Evêques et non au Pape. « Savez-vous ce que vous feriez, continuait-il, si les choses changeaient brusquement et que le pouvoir fût en vos mains ? Vous commenceriez par un schisme, sans que les sanglots des gens de bien, ni les applaudissements de la canaille puissent jamais arriver jusqu'à votre tympan. » Blacas se défendait naturellement de penser à « faire un schisme s'il était le Maître »; « son premier soin serait de faire rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu et à César ce qui appartient à César; il supplierait l'auteur des *Considérations* de l'aider de ses lumières et de ses conseils à rétablir le grand édifice. » Mais savait-il bien à quelles conditions « le grand édifice » se pouvait « rétablir ? » Joseph de Maistre était convaincu que son ami n'hésiterait pas à creuser dans les fondements une mine qui l'avait déjà fait sauter une fois, et il ne se lassait pas, sans grand espoir, d'y parvenir, de lui faire voir son imprudence. Vous vous étonnez, lui disait-il, « que les constitutionnels de 1790, que des hommes distingués par la naissance, par le caractère, par les vertus même aient pu « attenter à l'autorité royale ? » « Ils faisaient comme vous, mon digne ami, précisément comme vous. Vous jugez le souverain spirituel; vous en appelez aux Conciles, aux anciens canons, aux libertés de l'Eglise gallicane; ils jugeaient le souverain temporel; ils en appelaient aux lois fondamentales, aux Etats généraux et aux libertés de la nation gallicane. C'est la même théorie; ce sont les mêmes procédés. Ils furent conduits au *schisme politique*, comme vous le seriez à la *révolution religieuse*, si vous étiez libre. » Selon Joseph de Maistre, le schisme politique a été la conséquence du schisme religieux; Louis XIV, en consacrant tous les principes de la révolution de 1682 a fixé les prémisses de la révolution de 1789, qui en est sortie par une conséquence rigoureuse, inévitable. Il a cru fortifier son pouvoir en niant l'autorité souveraine du Pape. Mais l'erreur est expansive

comme la vérité, et plus encore, parce que la logique emprunte, pour en étendre l'empire, le secours de la passion. Louis XIV n'avait voulu que resserrer les limites du pouvoir pontifical. Après lui, l'autorité du Pape fut à peu près anéantie de fait, en France, et l'Eglise livrée pieds et poings liés par le roi à des parlements mutins, turbulents et enfin ouvertement antichrétiens. Ces mêmes parlements furent en insurrection presque constante contre le pouvoir royal; en même temps, l'esprit d'insurrection se propageant dans toutes les classes, s'augmentait, s'en prenait à toutes les institutions, à tous les principes établis, pour tout mettre en question. Enfin, « la Révolution est venue » comme elle devait venir. « Le Pape, en d'autres temps, écrit Joseph de Maistre, l'aurait prévenue avec une feuille de parchemin, mais, dans notre siècle éclairé, *ses foudres impuissantes se perdent dans l'air.* »

« La chute de la Maison de Bourbon est le plus terrible événement de l'histoire moderne »; dans le cas où cette famille serait proscrite définitivement, « tout honnête homme doit prendre le deuil; tout est perdu pour nous; l'édifice européen que nous avons vu est renversé sans retour; il n'y a plus moyen de le relever; c'en est fait de presque toutes les familles régnantes et l'Europe est livrée à une agonie de quatre ou cinq siècles, semblables à celle du moyen âge. » Joseph de Maistre, cependant, espérait, disait-il, de toutes ses forces, voir renaître « la famille de Bourbon et se rasseoir à sa place »; il nourrissait cette espérance pour des raisons qu'il ne disait pas à tout le monde, parce que la plupart ne les auraient pas comprises. La principale était que « le christianisme ayant épousé la souveraineté en Europe et, particulièrement, la monarchie française, celle-ci lui apparaissait comme l'une des deux « clefs de voûte » de l'édifice social. Toutefois, la monarchie française ne peut remplir ce rôle essentiel qu'à la condition d'être la monarchie « très chrétienne »; « il faut que la religion refasse la monarchie ». Or, la religion repose tout entière sur le Pape, et « il n'y a point de Pape sans la suprématie qui lui appartient. » C'est donc une nécessité pour la Maison de Bourbon et pour tous les esprits qui mettent dans son rétablissement l'espérance de l'avenir, de reconnaître, de proclamer le principe de la monarchie papale. L'esprit de révolte ne s'insurgera contre l'autorité du

Pape que pour s'attaquer de nouveau à la souveraineté temporelle, et il finira par l'abattre sans retour, car « la différence entre ces deux *clefs*, c'est que l'une est divine, et partant impérissable, l'autre est humaine et peut périr. »

« La souveraineté européenne doit tout aux Papes », ils ont « lutté quelquefois contre les souverains, mais ils avaient divinisé la souveraineté ». C'est « l'amalgame du christianisme avec la politique qui avait composé cette magnifique monarchie que je pleure, disait Joseph de Maistre bien justement, de meilleure foi et avec plus de connaissance de cause que ses anciens sujets. » Le roi régnait alors, il le croyait et le peuple n'en doutait pas, *par la grâce de Dieu;* il exerçait une délégation de l'autorité divine; il y avait quelque chose de religieux dans le respect qu'on lui rendait. Qu'est-ce à dire ? La Révolution a-t-elle changé la nature de l'autorité souveraine ? Dans son essence ? Non. Dans son aspect et dans le rôle qu'on lui attribue ? Oui, du tout au tout.

« On a disputé avec chaleur, dit lui-même Joseph de Maistre, pour savoir si la souveraineté venait de Dieu ou des hommes; mais je ne sais si l'on a observé que les deux propositions peuvent être vraies. » Elles le sont, elles l'ont toujours été. « La souveraineté vient de Dieu, puisqu'il est l'auteur de tout, excepté du mal, et qu'il est en particulier l'auteur de la société qui ne peut subsister sans la souveraineté, et cependant cette même souveraineté vient aussi des hommes dans un certain sens, c'est-à-dire en tant que tel ou tel mode de gouvernement est établi et déclaré par le consentement humain » (1). C'est Joseph de Maistre lui-même qui parle ainsi et l'on n'a rien dit sur cette question tant agitée de plus simple, de plus clair, de plus sensé. Aujourd'hui, en France et dans la plupart des pays d'Europe, le peuple choisit ceux qui doivent exercer le pouvoir souverain; mais, même sous l'Ancien Régime où ce pouvoir était héréditaire et résidait dans un seul homme, il est vrai de dire que ce mode de gouvernement n'était établi que du consentement humain : « Il est impossible, en effet, dit encore Joseph de Maistre, d'imaginer l'établissement d'une souveraineté sans imaginer un peuple qui consent à obéir. »

---

(1) *Etude sur la souveraineté*, ch. I, *Œuvres complètes*, t. I, p. 314.

La nature et l'origine de l'autorité sont les mêmes, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle elle se présente, dans tous les gouvernements. Toutefois, elle n'a plus aujourd'hui un élément qui la distinguait jadis entre tous, elle a dépouillé « ce caractère théocratique » d'où était née dans la conscience des peuples « la religion de la seconde majesté », « un écoulement de la première, c'est-à-dire de la divine ». L'autorité vient de Dieu, il n'en saurait être autrement : oui, aux yeux des théologiens, des philosphes qui savent discerner les principes des choses; le peuple, lui, n'en sait plus rien. Ceux qu'il choisit pour lui faire des lois et pour les faire exécuter sont bien toujours, tout comme les rois et les chefs de peuples d'autrefois, « ministres de Dieu pour le bien »; mais, d'abord, ils n'ont pas reçu l'onction sacrée », on pourrait, il est vrai, « même sans l'application extérieure de cette onction, les regarder comme sacrés par leurs charges »; seulement, le peuple, encore une fois, ne voit plus en eux « les représentants de la majesté divine, députés par sa Providence à l'exécution de ses desseins » (1).

Louis XVIII était déjà sur le trône et Joseph de Maistre n'hésitait pas à écrire : « Il n'y a plus d'autorité royale; tout se réduit à la force, c'est-à-dire despotisme d'un côté et rébellion de l'autre, mais le sceau divin est effacé, le lien mystérieux est rompu » (2). Qu'est-ce à dire ? Les Français avaient laissé partir Napoléon et rentrer Louis XVIII, mais ils ne voyaient pas plus dans l'un que dans l'autre « l'oint du Seigneur », ils ne le regardaient plus « comme associé à l'empire souverain de Dieu, dont il exerce l'autorité sur le peuple. » Or, ce « sceau divin, ce lien mystérieux » qui rattachait dans le cœur et la conscience des peuples le pouvoir des rois « à l'empire souverain de Dieu » Joseph de Maistre les considérait comme essentiels à la monarchie et à la monarchie française plus qu'à toute autre. Plus qu'aucune autre, en effet, elle avait possédé, dans le passé « cet élément théocratique qui lui a donné quatorze cents ans d'existence; il n'y avait rien de si national que cet élément ». Dès lors, elle ne pouvait véritablement revivre, « s'asseoir à sa

(1) *Politique de l'Ecriture sainte*, livre III, art. II.
(2) *Œuvres complètes, Correspondance*: lettre au comte de Blacas, 22 mai 1814, p. 428.

place » et durer qu'à la condition de se laisser de nouveau pénétrer par cet élément indispensable, de se « refaire par la religion ».

Selon Joseph de Maistre, l'ordre politique et social ne pouvait être rétabli en Europe s'il ne retrouvait un appui dans la monarchie française qui en avait été, durant des siècles, « la clef de voûte ». D'un autre côté, il lui semblait impossible que cette « clef de voûte », indispensable au système européen, pût elle-même se soutenir, si elle ne se rattachait à une autre à laquelle elle « devait tout » dans le passé et qui, seule, lui communiquerait dans l'avenir la véritable « force royale », si la religion, si la Papauté (c'est tout un) ne « divinisait » de nouveau la Souveraineté. La royauté, « sans ce caractère théocratique » ne serait qu'une « force révolutionnaire », par conséquent essentiellement instable, à la merci des intérêts et des passions qui l'auraient créée. Joseph de Maistre espérait que cette condition essentielle serait remplie, que « la religion referait la monarchie ». « C'est ce qui arrivera, disait-il, malgré toutes les apparences contraires ». Cependant, l'accent qu'il met à ses paroles d'espérance trahit des craintes, même des doutes. « La France se rétablira parfaitement; elle sera *refaite* comme elle a été *faite*... L'impatience nous est bien naturelle; cependant il faut avoir assez de philosophie pour dompter les premiers mouvements. Les minutes des empires sont des années de l'homme ». Quoi qu'il en fût des « alternatives angoissantes » — le mot est de lui — par lesquelles il ne cessa, croyons-nous, d'être agité par rapport à l'avenir de la monarchie française et du sort de l'Europe qu'il en faisait dépendre, on peut voir, par l'exposé que nous venons de faire, à quoi se ramène sa théorie du pouvoir, ce système de *théocratie* qu'on lui a tant reproché : il voulait la restauration de la monarchie *très chrétienne*, celle « qui prenait en ses mains et mettait dans les mains de la France la croix de Jésus-Christ comme le sceptre du monde »; il était persuadé que le christianisme ayant fait, tout particulièrement, la monarchie française dans le passé, la monarchie française ne pourrait subsister dans l'avenir si le roi ne commençait par se pénétrer de cette croyance que « le royaume lui a été accordé de Dieu pour qu'il

le gouverne et le défende selon la justice de ses pères » (1). Mais, dira-t-on, Joseph de Maistre croyait que les familles royales sont choisies de Dieu et créées tout exprès pour gouverner les peuples. Oui, sans doute, comme quiconque croit sincèrement à la Providence et n'emploie pas ce mot « comme on met sa toque en cérémonie », par pure étiquette.« On a beau, dit Bossuet, compasser dans son esprit tous ses discours et tous ses desseins, l'occasion apporte toujours je ne sais quoi d'imprévu, en sorte qu'on dit et qu'on fait toujours plus ou moins qu'on ne pensait. Et cet endroit, inconnu à l'homme dans ses propres actions et dans ses propres démarches, c'est l'endroit secret par où Dieu agit, et le ressort qu'il remue. S'il gouverne de cette sorte les hommes en particulier, à plus forte raison les gouverne-t-il en corps d'Etats et de royaumes » ?

« C'est surtout dans l'établissement et le renversement des souverainetés que l'action de la Providence brille de la manière la plus frappante » (2) « Dieu fait tout, excepté le mal ». Et Joseph de Maistre exprime simplement une vérité de métaphysique élémentaire, quand il écrit : « *C'est moi qui fais les souverains* : ceci n'est point une phrase d'Eglise, une métaphore de prédicateur; c'est la vérité littérale, simple et palpable. Il prépare les races royales; il les mûrit au milieu d'un nuage qui cache leur origine. Elles paraissent ensuite couronnées de gloire et d'honneur » (3). Si l'on dépouille cette pensée de son vêtement littéraire, on trouve, encore une fois, une vérité fort simple, en effet. Dieu fait les rois, et c'est lui qui les met sur le trône, comme il fait tous les hommes et les met chacun à la place qu'ils occupent. A considérer les choses du côté de Dieu, les rois sont faits comme le reste des humains, comme la création tout entière, par un acte unique de sa volonté qui ne se distingue pas elle-même de son essence. S'il s'agit de définir l'action divine dans la création et dans le gouvernement de la Providence, nous pouvons dire que : « *l'insecte vaut un monde, ils ont autant coûté* ». Mais nous ne pouvons parler de Dieu et de l'œuvre de Dieu que dans une langue humaine; c'est dans ses

(1) Cérémonial français du sacre des rois. Voir *Politique de l'Ecriture sainte*, livre VII, art. V, XVIII[e] proposition.
(2) *Politique de l'Ecriture sainte*, livre VII, art. VI, proposition VII[e].
(3) *Considérations sur la France*, p. 118

effets que nous considérons d'ordinaire l'action de la Providence. Dès lors, nous disons, avec une certaine emphase : « Dieu fait les rois », ce qui signifie simplement que Dieu, qui fait toute chose, selon l'être qui lui est propre, fait également les rois tels qu'ils existent; sa Providence, partout la même en soi, rattache leur élévation à des événements d'une importance toute particulière et que retient, du moins en partie, l'histoire.

Les idées que nous venons d'exposer sur le caractère de la monarchie française et le lien traditionnel qui l'unissait à la Papauté constituent le fond, la substance même de la correspondance de Joseph de Maistre avec Blacas; il n'a peut-être pas écrit à son ami une seule lettre où il n'y fasse au moins allusion.

Blacas ne pouvait avoir contre cette doctrine aucun préjugé de race ni d'éducation; il ne manquait pas d'esprit; Joseph de Maistre faisait grand cas de sa droiture et de la solidité de son jugement. Mais il était attaché à un prince qui, ne voyant guère dans l'Eglise qu'un instrument de règne, croyait devoir retenir comme un apanage de « la prérogative royale » toutes les préventions de l'ancienne cour de France à l'endroit de Rome, accrues d'une rancune personnelle contre le Pape qui avait fait le Concordat et sacré Napoléon. Blacas se rempare d'une érudition hâtive et oppose à la thèse de Joseph de Maistre relative à la souveraineté spirituelle du Pape et à l'infaillibilité qui en est la suite, l'autorité de Bossuet, — naturellement, — et les diverses objections qui étaient alors dans le courant de l'opinion gallicane. Ce n'était guère que « des toiles d'araignées qu'il étendait devant les boulets » lancés par son ami contre la déclaration de 1682. Joseph de Maistre, qui avait conscience de sa force, et qui n'hésitait guère devant le mot propre, lui répondait : « J'aurais droit de vous dire comme Jeannot : Ah ! ben oui, tu t'y connais !... Autant que je pouvais être amusé en ce moment, je l'ai été par l'idée d'un militaire amené par mes arguments à m'écrire sur la théologie. » Il lui faisait voir ses méprises sur la situation du Pape, sur le rôle de Bossuet, sur le privilège de l'infaillibilité. « Votre bon sens même, cher comte, plus fort que vos préjugés, vous amène à le reconnaître (le Pape) pour chef. Mais qu'est-ce qu'un chef qui n'a point de

chef ? C'est le souverain. Il n'y a qu'à dire chefverainеté au lieu de souveraineté. *La puissance donnée à un seul et sur tous emporte la plénitude* (Bossuet). C'est tout ce que nous voulons. » « Vous avez joint l'idée de Bossuet et celle de la déclaration : voilà qui est fini. Toute votre vie vous croirez qu'elle est l'ouvrage de ce grand homme et qu'il en *fut l'âme*, comme on dit chez vous, quoique il n'en ait été que le modérateur et le correcteur. Il se battit avec l'esprit de cette assemblée. Il empêcha une déclaration entièrement schismatique; on lui força la main sur un point principal : mais, enfin, il empêcha le mal autant qu'il put et, *sous ce point de vue*, l'Eglise lui a des obligations. » Blacas avait cité le cas d'Adrien VI, écrivant, quand il était professeur de théologie à Louvain et faisant réimprimer sous son Pontificat un Commentaire sur le IV^e^ Livre des sentences, où l'on rencontre cette proposition très gallicane que *le Pape peut errer même dans ce qui appartient à la foi*. Blacas, triomphant, ajoutait : « Adrien, sous la tiare, aurait-il seul failli en abandonnant son infaillibilité. » Et Joseph de Maistre de lui répondre : « Je vous ai dit, franchement, ce que j'ai observé mille fois, que les Français, en général, ne savent nullement de quoi il s'agit (quand il est question de l'infaillibilité). Vous m'en donnez une nouvelle preuve en me citant le fait d'Adrien VI... Le conte *de Barbe-Bleue* n'est pas plus étranger à la question. Les souverains pontifes n'ont pas trop le temps d'écrire; mais enfin, s'ils écrivent, ce sont des docteurs comme d'autres auxquels nulle promesse n'a été faite; si l'Eglise les interroge ou s'ils croient devoir lui adresser la parole pontificalement, c'est tout autre chose. » Enfin Joseph de Maistre ne reculait pas devant l'argument d'autorité pour convaincre son ami; il affirmait carrément sa compétence dans un sujet qui exigeait une longue préparation et des connaissances étendues. « Je suis né, disait-il, dans une famille de robe. J'ai été élevé dans la maxime de la sévérité antique. J'ai siégé pendant vingt ans dans un parlement (ou sénat) gallican, en pays gallican. *J'ai connu, étudié et fait exécuter les libertés de l'Eglise gallicane*. J'ai été ensuite président d'un de ces tribunaux en Italie. Les deux systèmes et les écrivains qui les ont soutenus sont de ma connaissance théorique et pratique. J'ai lu Bellarmin, Zaccharia, les frères Ballerini, etc., autant que

Bossuet et C^ie^. J'ai passé quatre ans **dans un pays protestant,** très lettré; j'ai vu, j'ai entendu les ministres. J'ai lu une foule de livres et même de controversistes anglais. Je suis ardemment et systématiquement attaché à la souveraineté européenne en général et à la Maison de Bourbon en particulier. Je puis me tromper sans doute; mais vous comprendrez sans doute aussi, qu'il serait difficile d'être, s'il est permis de s'exprimer ainsi, mieux *tempéré* pour ne pas se tromper. Un homme d'état mongol ou mahométan m'accorderait l'avantage sur vous » (1). « Si j'ai mis un peu de chaleur dans cette discussion, écrivait-il un peu plus tard (2), ne l'attribuez, je vous prie, qu'au désir que j'aurais de ramener à la vérité l'un des hommes que je chéris et que j'estime le plus dans le monde; et encore par une raison moins visible : c'est que ces idées sont tout à fait contraires à nos plus chères espérances ». Il eut beau « mettre de la chaleur », et de l'éloquence et de la science dans la discussion, il ne gagna rien sur l'esprit de Blacas qui avait « joint l'idée de la prérogative royale à celle des quatre articles et qui devait croire toute sa vie à ce bel amalgame, sans jamais se douter que ces articles sont directement contraires à cette autorité, comme à toute autre ». Blacas était à Rome, en 1817, comme ambassadeur du roi de France. Louis XVIII l'avait chargé de suivre auprès du Saint-Siège les négociations d'un nouveau concordat destiné à remplacer celui de 1801. Il écrivait à Joseph de Maistre qui venait de rentrer à Turin : « Au moment où j'ai reçu votre lettre, j'étais occupé à la préconisation de trente-deux archevêques ou évêques qui sont appelés à rendre à l'Eglise de France son ancien éclat et à soutenir les quatre propositions, qu'un de mes amis désapprouve. Vous voyez que mon séjour dans la ville sainte n'a rien changé à mes principes » (3). « Vous persistez dans vos principes, répondait Joseph de Maistre. Hélas ! tant pis, monsieur le Comte, si vous parlez sérieusement. Dans cette supposition, je suis mortellement fâché, mais nullement étonné. Il n'y a que trois ou quatre jours que j'écrivais ceci : lorsqu'un homme et

(1) *Correspondance inédite*, etc., Saint-Pétersbourg, 2-14 avril 1819.
(2) 1-13 septembre 1819.
(3) *Correspondance inédite*, Rome, 10 octobre 1817.

plus encore lorsqu'un corps distingué a eu la faiblesse de prêter serment à l'erreur, le lendemain, il la déclare vérité, car il est bien plus aisé de remporter une victoire sur sa conscience que sur son orgueil... Il y a des préjugés contre lesquels la raison est non seulement nulle, mais dangereuse; car la plus grande insulte pour l'orgueil, c'est une démonstration. Quand une nation s'est entêtée, tout est dit; et, quand la souveraineté a joint, de plus, à une certaine erreur, l'idée de sa prérogative, il n'y a plus que Dieu qui la puisse convertir; même, j'en doute. Qui sait si elle ne dirait pas non à Dieu même ?... Ce que vous me dites, monsieur le Comte, sur les trente-deux propagateurs des quatre articles, n'est rien moins que certain... La force criminelle du serment continuera-t-elle ? A la bonne heure. Mais, à la première occasion, les prélats français se conduiront comme si, jamais, il n'y avait eu de quatre articles. C'est ce qu'ils firent en 1794, c'est ce qu'ils feront toujours » (1). Quand Joseph de Maistre écrivait cela, il avait déjà dans ses papiers le livre *Du Pape* et il se disposait à le publier.

C'est en 1813 qu'il en forma le projet, alors que, l'empire napoléonien penchant vers sa ruine, il espérait plus fermement et qu'il entrevoyait de plus près le rétablissement des Bourbons. De tout temps, on l'a vu, il avait considéré la monarchie française comme la principale assise de la constitution politique de l'Europe; il était persuadé que cette monarchie s'était écroulée parce que « le roi très chrétien » l'avait laissé miner pendant un siècle par les idées les plus subversives; le pire de ces germes de morts, le principe de tous les autres, c'était le gallicanisme, la négation de la souveraineté spirituelle du Pape, « puisqu'il n'y a pas de christianisme sans le Pape et que, s'il n'est pas le souverain de l'Eglise, le Pape n'est point le Pape. » Dès lors, l'œuvre essentielle, la plus pressante, celle qu'il faut faire tout d'abord, pour préparer les voies au roi de France, c'est de rétablir l'ordre dans les idées et de commencer par poser le fondement, c'est-à-dire de persuader les esprits qui sont demeurés fidèles à la monarchie française et qui travaillent à la relever, qu'ils ne peuvent réussir dans leur entreprise,

(1) *Ibidem*, Turin, 18 novembre 1817.

rien faire de durable, s'ils ne reconnaissent également la souveraineté du Pape. Le principe d'autorité est absolu et indivisible; il est impossible de le méconnaître dans l'Eglise, sans le ruiner dans l'Etat, d'autant plus que l'autorité dans l'Etat, pour avoir tout son prestige, pour apparaître au peuple comme « associée à l'empire souverain de Dieu » a besoin d'être consacrée, « divinisée » par l'autorité suprême de l'Eglise qui émane directement de Dieu.

Joseph de Maistre venait de constater par l'exemple de son ami Blacas et par les confidences que celui-ci lui avait faites sur les dispositions des princes de la Maison de France, par conséquent, du grand nombre de leurs partisans, la persistance invétérée du préjugé gallican « dans les têtes françaises ». Il savait, sans doute, et il disait bien que « le trait le plus distinctif peut-être du caractère français, c'est que, lorsqu'une fois, il a joint une idée fausse à une idée vraie, toute la puissance de la vérité ne peut les séparer. » Il croyait trop cependant « à la puissance de la vérité » et aussi « à la puissance » de sa dialectique, pour ne pas tenter « de faire passer *in succum et sanguinem* », comme il dit, d'un peuple à qui la Providence a dévolu l'empire de l'opinion, une doctrine qu'il estimait fondamentale pour l'ordre et la sécurité des nations.

Il résolut donc de dire au public, et de manière que tout le monde pût suivre la discussion d'un sujet habituellement réservé aux théologiens de profession, ce qu'il avait dit, dans le secret d'une correspondance particulière. Dans une lettre des 4 et 16 novembre 1813, il mandait à son ami : « A propos, faites-moi, je vous en prie, un grand et véritable plaisir. Renvoyez-moi tout ce que je vous ai écrit sur le Pape. Je médite un grand ouvrage sur ce sujet, le plus important et le plus ignoré de notre aveugle siècle. Quoique le ton de cet ouvrage futur doive être fort éloigné du style épistolaire, cependant, vous me donnerez une facilité infinie et vous abrégerez beaucoup la besogne si vous avez la bonté de remettre sous mes yeux une foule d'idées que ma plume a jetées sur le papier avec une telle rapidité que je ne me rappelle pas une seule ligne. Je ne vois pas, cher comte, ce qui pourrait vous empêcher de me faire ce plaisir; car, j'imagine que vous tenez peu à ce fatras qui n'est pas trop conforme à vos idées. Pour peu,

d'ailleurs, que vous y teniez, je vous donne ma parole d'honneur la plus sacrée, de vous renvoyer le tout sous trois mois, c'est le maximum, par une occasion parfaitement sûre. Ne me refusez pas; après cela, il y aurait de la malice » (1). Ainsi le sujet qu'il se propose de traiter, c'est « le plus important », c'est, en même temps, « le plus ignoré de l'aveugle siècle ». Le « ton de l'ouvrage » qu'il médite sera « fort éloigné » — moins peut-être qu'il ne le croit, — « du style épistolaire », mais il compte se servir des idées qu'il a jetées rapidement dans ses lettres à Blacas; il écrira pour un public qui pense et qui sent comme son ami, qui a les mêmes passions, les mêmes intérêts, les mêmes préjugés, les mêmes vues; les arguments dont il a déjà usé avec le chargé des affaires de Louis XVIII, il en usera encore, puisqu'il s'agit de plaider la cause du Pape devant des hommes attachés au roi, et qui sont, par vanité ou esprit de parti, « révolutionnaires », sans qu'ils s'en doutent. Joseph de Maistre a écrit le livre *Du Pape* pour le Roi, pour aider à la restauration de la monarchie et en particulier de la monarchie française; considéré de ce point de vue, tout y est clair et à sa place. Le *Pape* va rejoindre, à vingt ans de distance, pour en achever l'idée, les *Considérations sur la France;* dans la pensée de Joseph de Maistre, ces deux ouvrages s'appellent l'un l'autre et se complètent; le premier avait pour objet d'établir que la France ne pouvait se passer du roi; il s'agit, au fond, dans le second, de montrer que la révolution ne finira que le jour où rois et peuples auront reconnu la souveraineté spirituelle du Pape.

Présenter un des chefs-d'œuvre de la littérature française comme un écrit de circonstance, n'est-ce pas, dira-t-on, en diminuer singulièrement la portée ? Eh ! mon Dieu, le Discours sur l'Histoire universelle, composé pour l'instruction du Dauphin, fut bien aussi un écrit de circonstance : il n'en reste pas moins l'un des plus grands monuments élevés par le génie sur la route des siècles. Combien d'autres œuvres qui ont été ainsi créées dans un intérêt particulier font partie du patrimoine inaliénable de l'esprit humain ! Mais quoi, si Joseph de

(1) *Correspondance inédite*, p. 281

Maistre a écrit son livre pour faire triompher un système politique, sa théorie de la souveraineté pontificale est toute relative, les raisons dont il l'appuie ne sont plus que des arguments *ad hominem* ? L'objection a été faite, elle est sérieuse, mais ce n'est pas le moment de l'examiner. Il s'agit présentement, non d'apprécier le fond de l'œuvre, mais simplement d'en rechercher l'origine pour en marquer le sens et l'esprit. Or, nous disons et nous croyons avoir montré que si Joseph de Maistre a combattu avec tant d'énergie le Gallicanisme, c'est, à n'en pas douter, qu'il y voyait le principe de toutes les entreprises de la philosophie du dix-huitième siècle contre la souveraineté et le sacerdoce; il était également convaincu que si l'alliance ne se renouait au plus vite entre ces deux puissances, le torrent dévastateur reprendrait son cours, que les trônes et l'ordre social dont ils étaient le rempart seraient de nouveau emportés. Enfin, c'est au cours de sa correspondance avec Blacas et sous l'impression qu'elle lui donna de la persistance d'un « préjugé funeste et capable de tromper les plus belles espérances » qu'il résolut d'employer toutes ses forces à le détruire.

(*A suivre.*)

Germain Breton.

LE RÈGNE DE SALOMON

(Suite et fin) (1)

III. — Les grandes constructions (*Suite*)

La Bible ne nous a conservé avec quelques détails que la description ou l'indication des édifices religieux et civils élevés par Salomon à Jérusalem. Elle signale aussi, mais brièvement, quelques travaux dont la destination était plutôt militaire. Ainsi Salomon restaura ou mieux sans doute édifia certaines portions des murailles de Jérusalem, dont l'enceinte agrandie enferma très probablement, avec la colline de l'est, la moitié méridionale de celle de l'ouest (2). Il ferma une brèche de Ville-

(1) Voir *Bulletin*, 1919, pp. 62 et suiv., 126 et suiv.; 1920, pp. 11 et suiv.

(2) Il n'y a qu'une simple mention du « mur de Jérusalem » dans I *Rois*, III, 1 et IX, 15. Quant au tracé de ce mur, il semble probable qu'il suivait, dans l'ensemble, le tracé du « vieux mur » décrit par Josèphe, *De bello judaico*, V, 4, 2. Ce mur s'amorçait perpendiculairement à l'enceinte des grands édifices salomoniens, sans doute à hauteur de la Porte actuelle *es-Silsilèh* ou « de la Chaîne », et des vestiges souterrains de l'arche de Wilson; de là, il se dirigeait vers l'ouest en franchissant la vallée du Tyropoeon, suivait le flanc méridional du vallon transversal qui débouche ici dans cette vallée et isole en partie la colline de l'ouest des hauteurs du nord, et arrivait au ressaut étroit par lequel cette colline s'y rattache; en ce point, qu'occupait sans doute un ouvrage solide remplacé par les trois tours d'Hérode et la forteresse turque, il se dirigeait vers le sud et, contournant la colline occidentale, venait rejoindre le mur qui, au débouché de la vallée du Tyropoeon, terminait, au sud, la fortification de la colline orientale. Soit dans la ville pour la portion nord de ce mur, soit sur les flancs de la colline occidentale pour ses portions sud-ouest et sud, des vestiges anciens ont permis de reconstituer un tracé assez suivi; toutefois, à partir de l'angle sud-ouest, à l'escarpe de Maudlay, le tracé se bifurque et présente deux murs qui vont en s'écartant: celui du bas rejoint la piscine de Siloé; celui du haut n'a pas été suivi assez loin pour que l'on puisse voir son point d'aboutissement. Ainsi la Jérusalem de Salomon, si on lui attribue le périmètre du « mur ancien » décrit par Josèphe, aurait affecté la forme d'un quadrilatère englobant les croupes méridionales des deux collines et présentant, en saillie, à son angle nord-est, une partie de l'enceinte du temple et des palais; sa superficie aurait été un peu inférieure à celle de la Jérusalem actuelle dans l'intérieur des murs.

David, l'antique Sion jébuséenne, qui pouvait encore jouer un rôle défensif comme citadelle intérieure (1). Le Millô, ce terre-plein massif établi dans la vallée médiane pour faciliter les communications d'une colline à l'autre, et auquel David déjà avait fait travailler, fut remanié, agrandi ou consolidé par les corvées de la Maison de Joseph, et, comme on l'a supposé plus haut, peut-être englobé dans le tracé de la grande enceinte des édifices royaux (2).

En outre, d'un bout à l'autre du royaume, des villes, pour la plupart très anciennes, qui avaient servi de repaires pendant des siècles aux Cananéens asservis depuis peu, virent se relever ou se compléter leurs ouvrages de défense. Telles furent Hâçôr dans la Galilée septentrionale, Megiddô dans la plaine de Yizreël, Beth-horon au débouché central, Gézer au débouché méridional de la Montagne d'Ephraïm, du côté de la plaine côtière, Baalath entre Gézer et Jérusalem et enfin Tamar dans le Désert de Juda (3). Cette longue ligne de places fortes, sorte d'arête

(1) I *Rois*, XI, 27; voir aussi le texte grec de IX, 15. En s'appuyant sur ce dernier texte, le P. VINCENT, *loc. cit.*, pp. 173 et suiv., propose d'entendre par « brèche » une forte dépression de terrain gênante pour Ville-David, du côté nord-est; le P. GERMER-DURAND, *Echos d'Orient*, 1903, p. 12, entend par là un fossé large et profond creusé au sud-est du *Haram;* mais le mot *pérèç* ne saurait guère désigner une dépression ou une excavation de ce genre.

(2) I *Rois*, IX, 15, 24; XI, 27. Voir ci-dessus, p. 17, n. 4. L'extension de Jérusalem sur la colline de l'ouest rendait presque nécessaire l'établissement d'un passage entre les deux collines, pour faciliter en particulier l'accès des édifices royaux. Cette considération serait de nature à confirmer ce qui a été dit à l'encontre du rôle surtout défensif attribué parfois au Millô.

(3) Le nom de Hâçor semble avoir survécu dans le nom de *Merdj el-Hadhirèh*, à trois heures à l'ouest du lac de Houlé; on identifie la ville elle-même avec des vestiges antiques plus voisins de ce lac, et on la place soit à *Hurêbèh*, soit à *Harra*, mais par simple conjecture. — Megiddô, Beth-horon, Gézer et Baalath qui pourrait être Qiryath-yearim soit *Qiryath el-Enab*, ont été déjà mentionnés au cours de ces études. — Tamar est indiquée dans *Ezéchiel*, XLVII, 19; XLVIII, 28, comme ville du sud où passait la frontière idéale de la nouvelle Terre promise. D'après I *Rois*, IX, 18, elle se trouvait semble-t-il, dans le « Désert » de Juda, c'est-à-dire dans la région qui s'étend le long de la Mer Morte, à l'ouest; les données d'Ezéchiel obligeraient toutefois à la chercher dans la partie la plus méridionale du « Désert ». Eusèbe, saint Jérôme et les géographes grecs connaissaient une Thamara située sur la route d'Hébron à Elath et identifiée par certains avec *Kurnub*, à une bonne trentaine de kilomètres à l'ouest de la pointe sud de la Mer Morte. A la rigueur, cette localisation pourrait s'harmoniser avec les données d'Ezéchiel. — Le *qerê* de I *Rois*, IX, 18, suivi par II *Chroniques*, VIII, 4 (si toutefois ce passage vise bien la même ville) et les versions, propose de lire TDMR au lieu de TMR par intercalation d'un D; cette Tadmôr serait sans doute Palmyre; mais ce *qerê* ne s'impose pas et, d'autre part, l'énumération des places fortifiées qui suit la direction nord-sud conduit naturellement à une Tamar du midi, et non à Palmyre située dans le désert de Syrie, à mi-chemin entre Damas et l'Euphrate.

sinueuse du territoire, offrait une base d'appui résistante pour l'organisation de sa défense; de plus, elle suivait et surveillait la route commerciale qui allait d'Égypte en Phénicie et à Damas par la côte, les plaines de Yizreël et de Beth-shean puis les vallées du haut Jourdain, ainsi que la route qui s'en détachait dans la Shephêlâ pour gagner le golfe d'Elath à travers le pays d'Édom; toutes ces villes, sans parler des places moins importantes où, par exemple, les chars et les chevaux étaient rassemblés, servaient à la fois de garnisons pour les escortes, d'entrepôts pour les produits du royaume, de caravansérails et de marchés pour les caravanes, de bureaux de perception pour les droits de protection et de passage.

Quelques mots vagues de la Bible font encore allusion à des travaux divers exécutés par Salomon sur toute l'étendue du territoire. Peut-être créa-t-il des jardins à Jérusalem, dans la vallée du Cédron, vers le point où vient mourir la colline de Sion, ainsi qu'à quelque distance au sud de Bethléem, dans la vallée d'Artâs (1); peut-être avait-il ouvert des mines dans les montagnes du Liban (2). Mais on peut croire plus probablement encore qu'il ne négligea pas les travaux hydrauliques destinés à procurer de l'eau souvent amenée de loin à des agglomérations ou à des terres qui, sans cela, en eussent été dépourvues. Dans ce pays de Canaan où l'eau n'abonde pas, à Jérusalem où elle manque à peu près totalement, il est bien vraisemblable que Salomon songea à creuser des citernes que la pluie alimentait pendant les mois d'hiver et même à établir

(1) Des « jardins du roi » sont signalés par II *Rois*, XXV, 4; *Jérémie*, XXXIX, 4; *Néhémie*, III, 15 comme se trouvant vers la piscine de Siloé; on ne sait s'ils remontaient à Salomon. Ce roi, au dire de JOSÈPHE, *Antiquitates judaicae*, VIII, 7, 3, possédait des jardins à Etham, où il se rendait de bon matin en char avec une brillante escorte, et que l'on a voulu retrouver dans *Ecclésiaste*, II, 4-6; *Etam*, mentionnée par II *Chroniques*, XI, 6 et *Josué*, XV, 59 (texte grec) avec Bethléem et Teqoa, se trouvait, d'après Joséphe, à deux *schoeni* de Jérusalem, soit à deux fois trente stades; aussi la place-t-on dans le *ouâdy Artâs*, à une demi-heure au sud de Bethléem; son nom paraît se retrouver dans celui de *Aïn Atân*, une source qui alimente le bassin inférieur des « Vasques de Salomon ». Ces traditions topographiques ne peuvent se contrôler; ce n'est pas une raison suffisante pour les déclarer irrecevables.

(2) C'est là une simple conjecture de Winckler et de P. Haupt, d'après le texte incertain de I *Rois*, IV, 16 et la phrase originale du grec B, *ibid.*, II, 46 c dans SWETE, p. 678, où on lit : « Salomon se mit à ouvrir les δυναστεύματα du Liban », ce mot étant une traduction de l'hébreu *beâlôth* pour *baâlôth*, à rapprocher du sabéen *baal* « extraire », d'après Winckler, ou pour *maâlôth* (cf. grec A de IV, 16), « lieu où l'on fait monter » le minerai, d'après P. Haupt.

des aqueducs qui, tantôt serpentant à fleur de sol et à ciel ouvert sur les flancs des collines, tantôt constitués par une maçonnerie aux dépressions malaisées à contourner, amènent l'eau depuis des réservoirs artificiels ou des bassins naturels qui recueillent les eaux d'une source captée ou celles d'un cours d'eau détourné. Une tradition lui attribue en particulier l'aménagement des grands bassins en partie taillés dans le roc, en partie maçonnés, établis dans la vallée d'Artâs et dont l'eau, comme aujourd'hui encore, est amenée depuis longtemps jusqu'à Jérusalem (1).

∴

On ne peut marchander à Salomon une admiration sincère pour la variété de ces entreprises, la grandeur de leurs desseins et la splendeur de leur exécution. Le jugement de la tradition hébraïque sur ce point doit éclairer le nôtre et nous pouvons être sûrs que la pauvreté des documents parvenus jusqu'à nous comme la disparation à peu près totale de ces constructions ne nous permettent pas de reconnaître pleinement le mérite de ce roi éminent. Mais tant de travaux exécutés pour la gloire de Yahwè, l'honneur du prince, l'embellissement de la capitale, la sécurité du royaume et le bien-être du peuple ne se réalisèrent pas sans entraîner d'énormes dépenses ni sans fatiguer à l'ouvrage un grand nombre de bras. Des richesses, Salomon en possédait à profusion, grâce aux réserves accumulées par David, aux tributs des peuples soumis, aux bénéfices d'un commerce actif et prospère; des bras, il en avait trouvé en écrasant de corvées les païens et les esclaves de guerre, puis en

(1) Sur les « Vasques de Salomon » et les divers aqueducs, voir BAEDEKER, *Palestine et Syrie*, 3e édition, pp. 104-105, et *Revue Biblique*, 1901, p. 106. Un aqueduc ancien qui en venait et pénétrait dans l'enceinte salomonienne du temple et du palais près de la Porte de la Chaîne où s'amorçait le mur supposé salomonien de la ville, amenait l'eau au point où devait s'élever le palais de Salomon. Ici encore il ne faut pas rejeter trop vite les traditions qui faisaient remonter à ce roi le premier établissement de cet aqueduc. Le développement de la civilisation sous son règne, les besoins du temple et du palais rendent très probable l'existence de travaux de ce genre. JOSÈPHE, *De bello judaico*, V, 4, 2 parle, en outre, d'une « piscine de Salomon » qui semblerait s'être trouvée dans la vallée du Cédron où elle aurait servi de déversoir à la source de Gihôn avant le percement de l'aqueduc souterrain et de réservoir pour l'irrigation des jardins royaux; on pourrait, sans doute, l'identifier avec « le réservoir artificiel » de *Néhémie*, III, 16, qui se trouvait à cet endroit.

embrigadant une partie de ses sujets. Mais ces ressources en argent et en hommes n'étaient pas inépuisables malgré leur abondance; à les avoir mises à contribution sans mesure dans l'entraînement de son goût pour le grand et le beau, Salomon s'était préparé des déceptions amères pour l'heure présente et des craintes trop justifiées pour l'avenir de son œuvre politique.

Son principal pourvoyeur de matériaux et d'artistes, Hiram, le roi de Tyr, son ami, son émule en sagesse, devait, en effet, finir par montrer tout ce qu'il entrait de mercantilisme dans son aimable empressement. Avant tout il était un commerçant et un entrepreneur. Aussi, quand, au lieu d'échanger des énigmes à résoudre, les deux rois en vinrent à parler de règlement de comptes, Salomon se vit plongé dans un embarras humiliant. Il avait bien fourni chaque année les redevances en nature dont ils étaient convenus : du blé, de l'orge, du vin et de l'huile de choix. Néanmoins, la dépense dépassa le devis et, ses coffres étant vides, Salomon dut, pour acquitter sa dette, aliéner une partie du territoire que lui avait légué David. Il livra à Hiram vingt villes de la Haute-Galilée sur les confins du territoire phénicien. Hiram, qui vint les voir, fit la moue en les traitant de pays de Câbhoul (1); c'était, à ses yeux, un pauvre paiement; faute de mieux, il s'en contenta. Si le marché

(1) I *Rois*, IX, 10-14. L'ensemble du contexte montre que, par ce mot, Hiram voulut exprimer son mécontentement; mais le mot est incompréhensible pour nous. JOSÈPHE, *Antiquitates judaicae*, VIII, 5, 3, dit bien que *chabalôn*, d'où viendrait *Câbhoul* est un mot phénicien signifiant « qui ne satisfait point »; toutefois, il se pourrait que Josèphe eût simplement interprété *Câbhoul* comme nous pouvons le faire nous-mêmes. Depuis Ewald, on propose de voir dans ce mot un équivalent phénicien ou populaire de l'hébreu *kebhal*, « comme rien »; mais ce n'est qu'une conjecture. — Le verset 14 dit que Hiram envoya à Salomon 120 talents d'or; on pourrait y voir le prix des vingt villes cédées; mais on a déjà remarqué que ce verset ne se lie pas très bien à ce qui précède et qu'il pourrait s'y agir des livraisons d'or faites par Hiram pour les constructions plutôt que de la somme versée pour un achat de territoire. D'après II *Chroniques*, VIII, 2, au contraire, il est question de villes que Hiram aurait données à Salomon; celui-ci, les ayant reconstruites, y aurait établi des Israélites. Comme le verset 3 parle d'une campagne de Salomon contre Hamath Çôbhâ, une capitale araméenne, on ne sait, au juste, si tout cela ne se rapporterait pas à un autre fait que celui des villes de *Câbhoul*. C'est ici que le chroniqueur mentionne la construction de « Tadmor du désert », ou Palmyre. Ces divers détails ainsi présentés par lui supposeraient une activité notable de Salomon du côté nord du royaume; mais, d'autre part, I *Rois*, XI, 22-25, montre que, de ce côté, Salomon eut affaire à Rezon de Damas pendant tout son règne. Il peut y avoir là des souvenirs historiques qu'il n'est guère possible d'élucider.

fut habile de la part de Salomon, il était peu glorieux : pour faire face à une prodigalité sans limite, le démembrement du beau royaume de David commençait.

Et ce ne fut pas le coup le plus sérieux que Salomon porta à l'œuvre de son père, s'il faut mettre au-dessus de la formation par David d'un vaste royaume la réalisation par lui de l'union de tous les Hébreux en un Etat unique. Or, Salomon avait à peine dépassé la moitié de son règne que déjà, par sa faute, commençait à se former l'orage qui ruinerait en un instant et pour toujours l'union d'Israël et de Juda.

Vers la vingt-quatrième année du règne, une corvée de la « Maison de Joseph », c'est-à-dire d'Ephraïm et de Manassé, le vrai centre d'Israël, était au travail à Jérusalem pour bâtir le Millô et réparer une brèche de Ville-David (1). A la tête de cette équipe, se trouvait un Israélite du nom de Jéroboam, fils de Nebhat, originaire de Çerêdhâ, une bourgade de la Montagne d'Ephraïm (2). Ayant perdu son père de bonne heure, Jéroboam s'était trouvé, jeune encore, en possession d'une certaine aisance qui lui fit prendre rang, malgré son âge, parmi les propriétaires astreints à s'équiper et à servir dans l'armée. Déjà en relation avec la cour où il avait été doté d'un emploi, il avait été remarqué par Salomon au cours de quelque travail et, en considération de son entente de l'ouvrage, avait reçu la direction de ses compatriotes. L'esprit qui régnait parmi eux n'était pas, tant s'en fallait, favorable au gouvernement. Travailler comme des esclaves les humiliait et ils étaient outrés d'avoir à prêter leurs bras pour renforcer les murailles des Judéens que, le lendemain peut-être, ils devraient recommencer à combattre.

Des agitateurs se chargeaient d'entretenir ce mécontentement et de l'exaspérer. Un *nâbhî*, du nom d'Ahiyyâ, n'en était pas le moins actif (3). Originaire de Silo, l'antique sanctuaire

(1) I *Rois*, XI, 26-40; le texte grec de B présente, à la suite de XII, 24, un texte quelque peu différent qui semble reproduire un texte hébreu semblable mais non identique à celui que nous possédons. Sur cette question, voir SWETE, *An introduction to the Old Testament in greek*, pp. 248 et suiv.

(2) *Çerêdhâ* n'est pas identifiée.

(3) Ahiyyâ est appelé *nâbhî* par I *Rois*, XI, 29; XIV, 2. On voit par *ibid.*, XIV, 3, que, comme Samuel et les *nâbhîs* des IX[e] et VIII[e] siècles, il donnait des sortes de consultations prophétiques moyennant un modeste présent.

dépossédé de l'arche par les Philistins puis par David, il pouvait ambitionner de relever le prestige de sa patrie; il désirait plus encore défendre les droits méconnus du yahwéisme le plus rigoureux. Pour lui, ni la splendeur du temple construit par Salomon, ni l'union de tous les Hébreux rangés sous son sceptre n'apparaissaient suffisantes pour contrebalancer les fautes religieuses et politiques du grand roi : c'était sa piété envers Yahwè qui faisait de lui le champion de la liberté d'Israël. Il avait aussi remarqué Jéroboam, son compatriote, et il le jugeait propre à réaliser son double dessein. Un jour, il le rencontra, comme par hasard, seul dans la campagne et lui découvrit la volonté de Dieu : le roi oppresseur et oublieux de ses devoirs était indigne de régner sur le peuple de Yahwè; l'heure de la révolte avait sonné; tout Israël, à bout de patience, suivrait le vengeur suscité d'en haut (1). Puis, pour donner à ses excitations et à ses promesses une forme plus sensible, il déchira son manteau neuf en douze morceaux et en donna dix à Jéroboam. Cette expression symbolique de sa pensée signifiait qu'un nouveau royaume allait se former par la sécession de dix tribus et que, seules, les deux autres continueraient à obéir à Salomon.

Ces dispositions hostiles et ces menées sourdes n'échappèrent pas à ce dernier. Dès que Jéroboam, répondant aux désirs de ses compatriotes et docile aux instructions d'Ahiyyâ, fit mine de briguer plus ouvertement le pouvoir, le roi décida de le saisir et de le tuer : la situation était trop grave pour qu'il n'en vînt pas tout de suite aux dernière rigueurs. Jéroboam, sans doute mal appuyé par ses partisans que saisit la terreur d'un roi redouté, ne se sentit pas encore à même de tenter l'aventure d'une révolte. Il prit la fuite et gagna l'Egypte où il demanda asile à Shéshonq qui régnait alors à Bubaste. L'opposition privée de son chef jugea prudent de désarmer et attendit, en rongeant son frein, une meilleure occasion pour relever

(1) Dans notre texte actuel, qui n'est pas exempt de remaniements, ce sont uniquement des raisons d'ordre religieux qui sont mises en avant dans le discours d'Ahiyyâ; mais, sans parler de la coïncidence de l'intervention du *nâbhî* avec les travaux exécutés à Jérusalem par les Ephraïmites, on voit assez, par le récit de la révolte dans I *Rois* XII, 1-19, que le despotisme de Salomon avait exaspéré les tribus du Nord.

la tête; elle devait l'attendre jusqu'à la mort de Salomon. Quand il eut disparu, elle se dressa de nouveau et, cette fois, en quelques jours, elle détacha à tout jamais Israël de Juda.

∴

Par une espèce de fatalité dont nous aurons à chercher les causes, presque tout ce que Salomon avait accompli finit par tomber en ruines dès qu'il fut mort. On dirait que tant de choses brillantes qu'il avait fait tout d'un coup paraître dans l'ordre politique et le domaine économique n'étaient que des fantasmagories fragiles qui s'évanouirent au moment où il disparut lui-même. Du peu qui resta de son œuvre, ce sont ses constructions qui subsistèrent le plus longtemps. La plupart d'entre elles atteignirent le VI[e] siècle comme pour rendre encore plus lamentable la ruine totale de Jérusalem en 586. Au cours des trois siècles et demi de leur existence, elles connaîtront bien des vicissitudes : tantôt on les surchargera avec quelque dédain du passé, tantôt on les réparera avec un soin respectueux, mais souvent aussi on les pillera. Les richesses du temple surtout exciteront tour à tour la cupidité des Egyptiens, des Philistins, des Chaldéens (1); on verra un roi d'Israël, Joas, piller comme un païen ce sanctuaire du Dieu qu'il vénère, et les rois de Juda eux-mêmes, Joas, Akhaz, Ezéchias, pour hâter l'arrivée d'un sauveur puissant ou détourner la menace d'une invasion, puiseront à pleines mains dans les trésors sacrés accumulés par la magnificence des rois et la piété du peuple (2).

Mais le temple n'en restait pas moins debout; les générations qui venaient y prier en admiraient toujours la noble ordonnance et elles n'oublièrent jamais le nom du prince qui l'avait construit. Les prêtres, moins que d'autres, pouvaient l'oublier. Salomon leur appartient; presque autant que David il est un modèle du roi selon leur cœur. Eux qui n'avaient sans doute ni

(1) Les Egyptiens avec Shéshonq au temps de Roboam, I, *Rois*, XIV, 26; les Philistins aidés par des Arabes au temps de Joram, *Joël*, III, 4, 5; II *Chroniques*, XXI, 1; les Chaldéens sous Yehoyaqim, II *Rois*, XXIV, 13.

(2) Joas d'Israël sous Amazias de Juda, II *Rois*, XIV, 14; Joas de Juda, *ibid.*, XII, 18; Akhaz, XVI, 8, 17; Ezéchias, XVIII, 15, 16.

manié le pic ni ployé sous les fardeaux n'éprouvaient contre lui aucun mouvement d'impatience ou de haine. Aussi ont-ils travaillé de leur calame de scribe à célébrer les grandeurs du roi qui les avait protégés, logés, nourris, dotés et honorés. C'est d'eux que nous vient presque tout ce que nous lisons aujourd'hui de Salomon. Ils lui devaient bien cette attention, mais il la méritait aussi puisque c'est à lui qu'avait été réservé l'honneur d'ériger le premier temple du vrai Dieu sur cette terre (1).

IV. — Grandeur et décadence de Salomon

Salomon a laissé dans la mémoire d'Israël l'image d'un roi très grand parce qu'il avait réalisé les trois promesses divines qui s'attachaient à son nom : il avait construit le temple, il avait été doué d'une rare sagesse, il avait possédé des richesses immenses.

Edifié dans l'enceinte qui renfermait aussi le palais et les constructions du gouvernement, il se pourrait que le temple eût pu d'abord passer plutôt pour une chapelle royale que pour un sanctuaire national. Toutefois, les yahwéistes qui avaient assisté en foule à sa dédicace, devaient bien avoir quelque facilité d'y venir célébrer les grandes fêtes annuelles et même satisfaire leur dévotion privée. Le roi qui en était le propriétaire, les prêtres qui en vivaient avaient trop d'intérêt à ne le pas tenir trop jalousement fermé, sans compter qu'en Orient la religion a coutume de mélanger tous les rangs dans une pieuse familiarité. A la longue, en tout cas, il fut accessible toutes portes ouvertes. Les fidèles en aimaient la richesse, la pompe de ses cérémonies, la ferveur de ses cantiques, la profusion de ses victimes, l'abondance de ses festins sacrés. Ezéchias, au VIII^e^ siècle, Josias, au VII^e^, pourront même espérer en faire l'unique sanctuaire de leur royaume étroit. Il le deviendra pour les Juifs, au retour de la captivité. Mais alors il n'était plus qu'une ruine et les difficultés de toute espèce que l'on eut à le rebâtir, en augmentant le regret de ne l'avoir plus, augmentaient aussi le

(1) Abstraction faite pourtant du petit temple de Silo au temps des Juges; cf. I *Samuel*, I, 9; III, 3, 15.

prestige de son passé et la grandeur de Salomon qui l'avait construit.

Et cela d'autant plus que l'on comprenait mieux, après des siècles écoulés, l'importance du rôle qu'avait joué le temple de Salomon : il avait été comme un foyer religieux qui devait progressivement concentrer en lui toute la dévotion des fidèles; ses magnificences, éclipsant les beautés des temples schismatiques du nord, rehaussaient la valeur du culte traditionnel; il était la « maison » de Yahwè et Yahwè, présent dans l'arche qui ne s'identifiait pas avec lui, y était honoré d'une manière plus digne et plus conforme à la loi de Moïse qu'il ne l'avait été sous la forme idolâtre et grossière des jeunes taureaux dorés de Dan, de Béthel et de Samarie (1); il avait relevé la gloire de Juda qu'Israël, pendant près de deux siècles, avait tenu dans une sorte de vassalité, et la dynastie de David qui se perpétuait à son ombre avait compensé le demi-effacement où elle avait alors vécu, en participant à sa sainteté et à son éclat. Ainsi le temple, par sa signification religieuse et son rayonnement national, n'avait pas peu contribué à maintenir et à faire avancer le peuple élu sur la voie de sa véritable destinée. La tradition d'Israël ne fut que juste en célébrant le mérite qui en revenait à Salomon : David avait sanctifié la Jérusalem païenne en y apportant l'arche de Yahwè des armées; Salomon, en y édifiant pour l'arche et pour son Dieu une demeure incomparable, en avait fait la grande ville sainte qu'elle est restée depuis.

La tradition reconnaissait en Salomon deux autres mérites qui intéressaient davantage sa personne : la sagesse et la richesse. La religion en profitait dans quelque mesure, mais beaucoup plus encore le roi lui-même. Ici, c'est surtout de sa gloire personnelle qu'il s'agit et de l'enthousiasme orgueilleux d'un peuple qui, se flattant d'avoir possédé le plus grand roi qui dût jamais être, ne se lassait ni de contempler ni de redire avec une admiration impuissante à se borner les merveilles de ce monarque prodigieux et unique.

Aux yeux d'Israël, Salomon fut le plus grand sage de son

(1) Le culte de Yahwè, sans représentation figurée, était l'un des points fondamentaux de la révélation mosaïque; cela est bien remarquable pour l'antiquité, et même pour l'antiquité sémitique, où les images et les symboles divins de tout genre abondaient.

temps et, pour l'avenir, aucun prince, aucun homme ne semblaient devoir jamais l'égaler pour l'étendue des connaissances, la finesse de l'esprit, la profondeur de la pensée, la pénétration du jugement, l'aisance à débrouiller une énigme. « Sa sagesse surpassait la sagesse des fils de Qédhem et celle même des Égyptiens. Il était plus sage qu'homme au monde, plus qu'Ethan de Zérah, plus qu'Hêman et Kalkol et Darda, les fils de Mahôl » (1). On lui attribuait des œuvres admirables, rehaussées de ce langage sentencieux tantôt abstrait, tantôt débordant d'images, que cultiva l'Orient sémitique. Il avait prononcé trois mille maximes et proverbes (2), composé mille et cinq petits poèmes à chanter et il avait parlé sur les quadrupèdes et les oiseaux, sur les reptiles et les poissons et sur toutes les plantes depuis le cèdre altier du Liban jusqu'à l'hysope qui sort timidement de la muraille (3). Le « Jugement de Salomon »

---

(1) I *Rois*, V, 10, 11 (*Vulgate*, IV, 30, 31). Les Qédhémites étaient des nomades qui rôdaient sur les confins du désert de Syrie, à l'est du Galaad, d'Ammon et de Moab. Zérah, d'après *Genèse*, XXXVIII, 30, et I *Chroniques*, II, 4, était un clan judéen; Ethan, Hêman, Kalkol et Darda, des fils de Zérah, d'après I *Chroniques*, II, 6. Il y a donc lieu de croire que ces sages étaient des Judéens. Du reste, le psaume LXXXVIII (*Vulgate*, LXXXVII) est attribué à Hêman (mais aussi aux fils de Coré), et le psaume LXXXIX (*Vulgate*, LXXXVIII) à Ethan; quelle que soit la valeur de ces attributions, elles montrent que ces personnages étaient des Hébreux et non des étrangers, comme on s'y attendrait tout d'abord.

(2) I *Rois*, V, 12 a (*Vulgate*, IV 32 a). Il s'agit, sans doute, de sentences et de moralités analogues à celles qui constituent le Livre des Proverbes. Dans cet ouvrage, les sections X-XXII, 16; XXV-XXIX, sont données comme étant de Salomon, la seconde ayant été compilée au temps d'Ezéchias, soit au VIII[e] siècle; la section I-IX commence, elle aussi, par ces mots « Proverbes de Salomon », mais c'est là, sans doute, un titre général pour la collection actuelle. L'attribution des deux premières sections mentionnées à Salomon doit être jugée comme celle du psautier à David, c'est-à-dire qu'elle est fondée en réalité, mais que ses limites ne peuvent être fixées avec précision. Cela est d'autant plus vrai que la formule de I *Rois*, V, 12 n'implique pas la rédaction écrite; elle dit simplement : Salomon « prononça ». Il reste bien probable qu'aux proverbes qui remontaient sûrement à lui s'en ajoutèrent d'autres dans le cours du temps. La section X-XXII, 16 où les proverbes consistent simplement en deux hémistiches antithétiques passe pour la portion la plus ancienne du recueil; la section XXV-XXIX offre le même caractère quoique avec moins de régularité. Il y a dans l'une et l'autre beaucoup d'éléments qui doivent appartenir à l'époque des rois, et la tradition est trop ferme pour que l'on puisse douter que Salomon doit y avoir sa part.

(3) I *Rois*, V, 12 b-13 (*Vulgate*, IV, 32 b-33). Les « cantiques » ne sont pas autrement spécifiés; parmi eux pourrait s'être trouvé le genre que nous appelons « psaume », comme on l'a remarqué ci-dessus, p. 33, n. 2, à propos du fragment de psaume de la dédicace. Dans notre psautier, les psaumes LXXII (*Vulgate* LXXI) et CXXVII sont attribués à Salomon. Les petites pièces poétiques qui composent le *Cantique des cantiques* pourraient aussi appartenir à ce genre; mais on ne croit guère que cette collection puisse être attribuée à Salomon. — Pour les « paroles » sur la nature, on remarquera la division de celle-ci en règne animal et en

dans l'affaire des deux mères qui se disputent le même enfant resta le type du procès le plus obscur que jamais dût voir un tribunal et que jamais juge dût trancher par une sentence à la fois si naturelle et si pénétrante.

La sagesse du roi, dépassant les frontières du royaume, portait au loin sa renommée : Hiram de Tyr échangeait avec lui des énigmes pleines de mystère et s'avouait vaincu (1); un jour même on avait vu arriver à Jérusalem, accompagnée d'une suite brillante et d'une caravane de chameaux portant de l'or, des aromates et des pierres précieuses, une reine des Arabes sabéens, curieuse de voir Salomon de près et de s'entretenir avec lui; elle était partie dans le ravissement de tout ce qu'elle avait vu et entendu, comblée des présents reçus en échange des trésors qu'elle avait laissés et totalement conquise par le roi (2).

---

règne végétal, et, pour le premier, la répartition en quatre ordres qui est des plus heureuses. C'est un insecte (à comprendre dans l'ordre de « ce qui rampe »), la fourmi, qui, dans *Proverbes*, VI, 6-11, donnera le meilleur exemple de ce que l'on entendait par ce genre littéraire: naturellement, rien n'y était pour ce que nous appelons « la science », mais les habitudes et les qualités ou défauts des animaux y étaient sans doute brièvement décrits pour servir d'occasion à des réflexions morales ou à des remarques piquantes. Ces anciens avaient un sentiment de la nature que nous ne serions peut-être pas portés à leur supposer; on en retrouve une trace évidente dans quelques psaumes et dans les magnifiques descriptions de l'autruche, du cheval et du crocodile de *Job*, XXXIX, 13-25, XLI, 3-25.

(1) Voir *Bulletin*, 1919, p. 131.

(2) I *Rois*, X, 1-10, 13. Les Sabéens occupèrent deux régions de la péninsule arabique très éloignés l'une de l'autre. Tout au sud, autour de Marib, ils formèrent un royaume prospère qui s'était substitué à celui des Minéens, et qui eut une durée de sept ou huit siècles, du III[e] avant au VI[e] après J.-C.; il reste de cette période des monnaies et des inscriptions. Ce n'est, sans doute pas de cette région que venait la reine de Saba, mais plutôt du pays de Saba situé plus au nord, probablement dans les portions centrale ou septentrionale du Hedjaz. Qu'il y eût un pays de Saba du nord, c'est ce que prouvent, par exemple, la mention des Sabéens parmi les tributaires de Téglath-phalasar III (campagne de 733-732) et de Sargon (campagne de 715) et l'ensemble des contextes qui nomment ces Sabéens avec Teima, Madian et l'Egypte; cf. *Revue Biblique*, 1910, pp. 196, 380; dans *Job*, VI, 19, ils sont aussi nommés avec Teima, qui se trouve à environ quatre cents kilomètres au nord de Médine. Ils étaient marchands et caravaniers, se servaient de chameaux, vendaient de l'or, de l'argent, des aromates, de l'encens, des pierres précieuses, possédaient des troupeaux et de grandes richesses, mais ne manquaient pas, à l'occasion, de faire la razzia : cf. *Job*, I, 15; VI, 19; *Isaïe*, LX, 6, *Jérémie*, VI, 20; *Ezéchiel*, XXVII, 22, 23; XXXVIII, 13; *Psaumes*, LXXII, 10, 15 (*Vulgate*, LXXI). Ajoutons enfin que l'on rencontre une reine de Saba, du nom de Zabibi, et une reine des Arabes, nommée Samsi, au temps de Téglath-phalassar III (campagne de 738-737 et de 733-732), et que les relations de Salomon avec l'Arabie sont aussi attestées par I *Rois*, X, 15. Tous ces détails expliquent assez l'épisode

La richesse du roi égalait sa sagesse. « L'argent n'était compté pour rien au temps de Salomon; il était alors aussi abondant que les pierres, et les cèdres étaient aussi abondants que les sycomores qui pullulent dans la Shephêlâ » (1). Les croisières commerciales en Méditerranée, le voyage d'Ophir, les caravanes de Tyr, d'Arabie et d'Egypte procuraient des tissus de prix, légers et diaphanes ou chargés de broderies, blancs comme la neige, teints de pourpre ou chamarrés de couleurs vives, puis des poteries et des vases de métal précieux, élégants de forme et d'un travail recherché, des armes solides ou luxueuses, des bijoux, des émaux, de l'ivoire, des pierreries, des parfums, des bois d'essences dures presque inconnus. L'or surtout affluait; il en restait du temps de David (2) et il en vint alors à profusion; le commerce, les tributs, les présents, le prélèvement des péages, les impôts peut-être, le versaient comme à flots dans les coffres du roi. Ce serait à plus de cent millions qu'il faudrait évaluer le revenu annuel de Salomon en or (3), sans faire entrer en ligne de compte les redevances de ses sujets, les droits de

---

de la reine de Saba et les nombreux rapports commerciaux de Salomon justifient la visite de cette reine qui, elle aussi, s'adonnait au commerce mais n'oubliait pas ces louanges hyperboliques qui sont courantes dans le trafic en Orient. Aussi ne peut-on faire difficulté d'admettre le fond historique de cet événement. « La reine du Midi » est nommée dans l'Evangile, *Matthieu*, XII, 42; *Luc*, XI, 31.

La reine de Saba tient, comme Salomon, une grande place dans les légendes orientales. Elle y porte le nom de Bilqis, que Winckler a rapproché hardiment de *pellex*; elle était une djinn aux pieds de chèvre, ce dont Salomon sut bien s'apercevoir; et les Abyssins savent que leur négus est un descendant de Salomon et de la reine de Saba, qu'ils nomment, eux, Makeda.

(1) I *Rois*, X, 21, 27.

(2) I *Chroniques*, XXII, 14, parle de 100.000 talents d'or; le chiffre est très fortement arrondi; mais on sait par II *Samuel*, VIII, 7, 10-12 que David avait recueilli une certaine quantité d'or comme butin ou tribut des peuples vaincus par lui, notamment des Araméens.

(3) Le chiffre du revenu annuel de Salomon est donné par I *Rois*, X, 14: il s'élevait à 666 talents d'or. Le talent pesait un peu moins de 50 kilogrammes (49 kil. 110); le talent aurait représenté un peu moins de 160.000 francs à notre évaluation d'avant-guerre, qui ne correspond, du reste, qu'imparfaitement à la valeur antique de l'or. A côté de ce chiffre qui n'aurait pas changé d'année en année on en remarquera d'autres tout aussi systématiques, 120 talents d'or, I *Rois*, IX, 14; 420, *ibid.*, IX, 28; pour David, « 100.000 talents d'or et 1.000 fois 1.000 talents d'argent », II *Chroniques*, XXII, 14, soit environ vingt-cinq milliards. Tous ces chiffres, comme tant d'autres dans la Bible, sont surtout destinés à traduire l'admiration de la tradition hébraïque, et il suffirait de les comparer aux chiffres des tributs levés par les Assyriens pour voir que ce ne sont point là des chiffres de trésorier. L'or éblouissait les yeux; déjà à l'époque d'El-Amarna, les rois de Babylonie et d'Assyrie en demandaient au pharaon d'Egypte, et 3.000 talents à la fois; cf. KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, 4, 49; 16, 32.

passage, les présents en nature ou en métal précieux. On sent que la tradition hébraïque, dans sa naïve admiration, lui a attribué une fortune fantastique. Mais l'impossibilité d'une estimation précise ne nous empêche pas de croire que Salomon disposa d'une quantité d'or extraordinaire. Il avait prodigué l'or partout : au temple, pour les offrandes faites à Yahwè, pour le mobilier sacré, pour la décoration des boiseries, des portes et des chérubins; à la Maison du Bois-Liban, où tous les vases étaient d'or (1), et où se conservaient deux cents grands boucliers pour chacun desquels on avait employé six cents sicles d'or martelé et trois cents petits boucliers qui en contenaient chacun trois mines (2); au palais, enfin, où Salomon qui n'aurait pu boire dans de l'argent n'avait que des coupes d'or (3); et la Bible qui ne nous dit qu'un mot des parures d'or que l'on voyait briller sur les femmes du harem (4), ne nous dit rien des objets ou du placage d'or qui relusaient dans les appartements de la cour.

Que dire du peuple qui s'enorgueillissait d'avoir un si grand roi ? Il ne pouvait, sans doute, que jouir de la prospérité et de la paix, et, content de voir luire à ses yeux charmés tant d'éclatantes merveilles qu'il n'eût osé toucher, goûter nonchalamment une félicité de paradis terrestre ! N'était-ce pas le temps, en effet, où Israélites et Judéens, « aussi nombreux que les grains de sable du bord de la mer, vivaient tranquillement à l'ombre des vignes et des figuiers, mangeaient, buvaient et s'en donnaient à cœur joie ? » (5).

C'est sous ces brillantes couleurs que nous est dépeint l'âge d'or salomonien. A la vérité, il manque à ce tableau plus d'une ombre, car il est dû pour une part aux générations qui, n'ayant pas eu à sentir peser sur elles la main despotique du grand roi, n'apercevaient plus que le côté lumineux de son

(1) I *Rois*, X, 21 b.
(2) I *Rois*, X, 16, 17. En comptant le sicle d'or à 16 gr. 37 et la mine à 818 gr. 6, on aurait un peu moins de 10 kilogrammes d'or pour les grands boucliers, et un peu moins de 2.500 pour les petits.
(3) I *Rois*, X, 21 a.
(4) *Psaume*, XLV, 10. On voit assez, par ces détails, que tout cet or n'avait qu'une valeur d'objet de luxe et non pas une valeur monétaire. C'est ce qui, d'une part, rend très incertaine toute évaluation, d'après nos usages, et, d'autre part, comme on l'a déjà observé ci-dessus, p. 23, n. 3, ne doit pas rendre trop sceptique à l'égard de cette profusion.
(5) I *Rois*, IV, 20; V, 5 (*Vulgate*, IV, 25).

œuvre (1). L'Orient, qui devait bercer sa rêverie avide et paresseuse aux contes féeriques des *Mille et une nuits* recueillit et amplifia, selon son goût, ces hyperboles admiratives; les légendes rabbiniques, arabes, persanes, éthiopiennes rivalisèrent d'ingéniosité et d'imagination pour doter Salomon d'une science et d'un pouvoir magiques qui mettaient à ses ordres les bêtes, les esprits et les forces de la nature. Tant de traits bizarres ont encore leur intérêt, car ils nous ramènent à la tradition juive d'où ils émanent. Mais à côté de cette tradition trop éblouissante pour n'avoir pas troublé les regards des peuples qu'elle charmait il y a la Bible, il y a les faits; elle et eux nous permettent d'entrevoir ce qui se cachait d'irrémédiable fragilité sous les dehors grandioses des splendeurs de Salomon.

∴

Un malaise, lourd de menaces indéfinissables, pesa sur le pays dès le milieu du règne et alla toujours en s'aggravant jusqu'à la crise finale que Salomon ne vit pas mais que la prévoyance de son esprit dut lui faire pressentir. La cause la plus apparente en était le despotisme, l'insatiabilité du gouvernement (2). Sans doute, on ne pouvait se défendre d'un sentiment d'orgueil national au spectacle de l'essor rapide du royaume qui, presque sans tâtonnements, semblait être parvenu à rivaliser en richesse et en magnificence avec les grands empires jusqu'alors admirés comme des modèles inimitables. Mais n'avait-on pas payé bien cher le succès de cette émulation ? Que de prestations, de corvées, d'impôts, de redevances

(1) On remarquera, à ce propos, comment tout ce qui est défavorable à Salomon se trouve, pour ainsi dire, relégué dans I *Rois*, XI, tandis que le reste des textes chante de lui un éloge sans réserve. David lui-même n'est pas traité de cette sorte, sauf en quelque mesure dans les *Chroniques* où l'on a passé sous silence plus d'un des reproches qui lui sont faits aux Livres de Samuel. Cette répartition de l'éloge et du blâme semble bien montrer que les jugements sur Salomon se partageaient et s'opposaient très nettement, les uns voyant surtout sa grandeur et l'éclat que le temple faisait rejaillir sur lui, les autres étant surtout navrés de constater que la religion n'avait pas profité de son règne autant qu'on avait pu d'abord l'espérer.

(2) Cf. I *Rois*, XII, 4, 10-14, où le « joug pesant » n'est qu'une métaphore, mais les « fouets » de la corvée avaient été des réalités; on voit par le récit de la sécession des dix tribus, à quel point celles-ci étaient excédées; la réponse de Roboam, d'autre part, montre quels principes de despotisme absolu avaient la faveur des familiers du roi les mieux écoutés.

il avait fallu fournir, bon an mal an, pour la construction du temple et des palais, pour la réfection des murailles, l'aménagement des arsenaux, l'approvisionnement des magasins, l'organisation de la charrerie, l'entretien d'une cour nombreuse, fastueuse et exigeante, tout cela étant encore rendu plus pesant par une rigueur impitoyable et des froissements humiliants !

Ce mécontentement général s'envenimait, d'ailleurs, chez toute une partie de la population, et la partie la plus active, des sentiments invétérés de jalousie et d'inimitié qu'elle nourrissait contre les Judéens. Il convient, en effet, de ne pas perdre de vue que, dans l'histoire des Hébreux, la centralisation était un fait extraordinaire, presque un état violent qui, de sa nature, tendait à ne pas subsister. Si loin que l'on remonte dans le passé d'Israël et de Juda, on les trouve séparés. Dès le XVI[e] siècle avant J.-C., les contrées qui deviendraient plus tard leurs territoires respectifs vivaient déjà à l'écart l'une de l'autre. Aux XIII[e] et XII[e] siècles, à l'époque de l'immigration, après l'effort d'ensemble dirigé par Josué, Benè-Israël et Benè-Juda luttent et peinent isolément dans les domaines qui leur sont échus; du temps des Juges, on dirait même qu'ils s'ignorent. Une fois solidement établis, ils ne pensent pas beaucoup à se rapprocher, séparés qu'ils étaient, du reste, par cette barrière de places cananéennes soumises de nom ou encore indépendantes qui s'étendait de Gézer à Jérusalem. Aussi, tandis que les tribus d'Israël évoluaient vers la centralisation, Juda se rapprochait des clans d'origine édomite dans le voisinage ou au milieu desquels il vivait. Saül de Benjamin, le premier, bousculant les Cananéens qui le gênaient dans ses projets d'union de tous les Hébreux, travailla à se gagner puis à s'allier les Judéens. Il n'y réussit qu'à moitié. David de Juda, plus digne d'être soutenu par Yahwè, fut aussi plus habile et plus heureux dans cette grande entreprise. Grâce au prestige de son nom et par des promesses ou les armes à la main, il annexa Israël à Juda. On sait ce qu'il dut dépenser d'attentions et témoigner de partialité pour s'attacher l'esprit frondeur des Israélites afin de les mieux retenir sous son sceptre. Jusqu'aux dernières années de son règne, il put croire avoir atteint son but. Mais la révolte fomentée par son fils Absalom puis celle du Benjaminite Shebba, fils de Bikhri, lui montrèrent avec une

évidence cruelle ce qu'il existait toujours de précaire dans son œuvre d'union. Cette œuvre, Salomon la reprit avec la manière forte qui fut la sienne et le distingue si profondément de son père. La division du territoire hébreu en préfectures pourrait bien avoir visé, entre autres résultats, un certain effacement des anciennes tribus. La mesure témoignait, chez lui, d'une remarquable hauteur de vues, mais elle était prématurée et mal appropriée à ce résultat. S'il réussit par là à se procurer d'autorité les provisions considérables dont il avait besoin, il blessa aussi jusqu'au vif des sujets récalcitrants qu'il ne dépouillait pas seulement d'une partie notable de leurs récoltes, mais qu'il prétendait de plus contraindre à oublier, à renier les chers souvenirs et les antiques usages propres à leur petite patrie. En face de Juda devenu le maître, courbés et meurtris sous son joug, les Ephraïmites songeaient non sans amertume à leur ancienne primauté disparue, les Benjaminites se rappelaient qu'avec Saül ils avaient disposé et profité du pouvoir, et tous devaient s'unir pour protester plus ou moins ouvertement contre les principes politiques de Jérusalem, principes qui, en consacrant la transmission de la couronne royale par voie d'hérédité, tendaient à immobiliser l'autorité entre les mains des Judéens à l'exclusion et au détriment de tous les autres (1). De là, dans les tribus du Nord, une impatience d'abord sourde puis bientôt apparente contre un gouvernement qui ne tentait rien, tant s'en fallait, pour faire accepter son existence ou rendre supportable son régime d'exploitation.

Le brusque mouvement en avant de la civilisation qui mettait en faveur des mœurs nouvelles ne contribua pas peu à accroître encore le trouble que les empiètements du pouvoir provoquaient dans un grand nombre d'esprits. En un demi-siècle, que de transformations ! D'un ensemble de tribus, voisines, il est vrai, par leurs origines communes et leur commune religion, mais jalouses d'une indépendance dont la vie nomade leur avait laissé un goût très vif et un âpre désir, un Etat venait de se former avec les multiples organismes nécessaires à

(1) Les tribus du Nord pouvaient connaître les promesses divines faites à David (voir, par exemple, II *Samuel*, VII), mais elles s'en souciaient moins que de leur indépendance et de leur dignité.

sa vie; tous imposaient une contrainte à laquelle on ne se pliait pas sans se sentir mal à l'aise; même avec une bonne volonté empressée qu'on n'avait pas toujours, on était gauche, dérouté, exposé à mille maladresses qui attiraient mille tracasseries; on ne se trouvait plus chez soi. On s'y trouvait d'autant moins que, par suite des relations politiques et commerciales avec la Phénicie, l'Egypte, l'Aramée, la Syrie septentrionale, l'Arabie et l'Extrême-Orient même, les usages, les vêtements, les parures, les goûts, les idées de l'étranger se montraient plus librement que par le passé dans le royaume, s'y acclimataient, s'y imposaient, dans les villes surtout et à Jérusalem plus que partout ailleurs. Les mœurs publiques évoluaient de la simplicité antique à l'affinement et à la recherche; la vogue de la nouveauté, soutenue par l'exemple de la cour, encourageaient ces changements; peu à peu, il se formait un autre esprit national où, à côté des qualités foncières de la race : ambition patiente, souple ténacité, traditionalisme conservateur et nationalisme hautain, se développaient maintenant la passion du gain, l'esprit d'entreprise, une sensualité élégante, le besoin de l'aisance et du luxe. Ajoutons que les grands de la cour et les gros personnages de la province étant, non pas tout à fait les seuls à s'engouer de ces aspirations nouvelles, mais du moins les premiers à jouir du bien-être qu'elles introduisaient dans l'existence, la convoitise s'allumait dans la masse qui eût voulu jouir aussi; et, comme ses désirs demeuraient en grande partie inassouvis, l'envie impuissante ravivait, chez tant de déshérités, une certaine estime de l'austérité et de la rudesse. Aussi aurions-nous à recueillir des plaintes amères contre le faste des demeures, contre l'or et l'argent, les chevaux et les chars, contre l'amour du lucre, la prodigalité irréfléchie, les harems trop savamment peuplés, la dissolution des mœurs, les exactions des grands et la tyrannie du pouvoir, si les récriminations des prophètes d'alors fussent parvenues jusqu'à nous comme celles de leurs successeurs qui, aux siècles suivants, s'indignaient contre des nouveautés et une déchéance morale à peine pires (1).

(1) La petite part qui revient aux auteurs sacrés de l'école prophétique dans l'histoire de Salomon ne doit pas donner à supposer que les

Mais — et il y a là un indice qui doit faire réfléchir l'historien — les prophètes qui avaient repris David dans ses fautes et l'avaient conseillé dans ses projets ne jouirent plus d'aucun crédit sous Salomon (1). Bien plus, le seul prophète qui paraisse au cours de son règne, Ahiyyâ de Silo, n'y paraît que pour soulever Israël contre lui. C'est une preuve que les prophètes n'éprouvaient pas pour le grand roi une admiration semblable à celle que lui témoignaient les prêtres; ils finirent par lui devenir hostiles, après lui avoir pourtant assuré sa couronne, parce que sa ligne de conduite politique et religieuse ne suivait pas la leur et qu'ils avaient à formuler contre son œuvre deux ou trois griefs des plus graves.

Nous sommes, en général, assez peu préparés à les comprendre. Instruits du règne de Salomon par des documents qui sont principalement d'origine sacerdotale, nous épousons naturellement les sentiments des prêtres historiens; ceux-ci ne pouvaient pas ne pas célébrer la gloire d'un prince qui leur avait élevé un temple magnifique et fourni des victimes innombrables; ils en oubliaient bien des misères ou les rejetaient dans l'ombre. Mais les prophètes, qui s'inspiraient d'autres idées, jugeaient autrement Salomon.

C'étaient, en général, des hommes du commun, de ceux qui, avec leurs frères du peuple, avaient dû édifier et soutenir de leur labeur une gloire qui ne les touchait guère; très attachés au passé, ils avaient souffert plus que d'autres des restrictions apportées à leur liberté et du scandale des mœurs nouvelles. Mais surtout ils défendaient avec une vigueur prompte à s'émouvoir et à agir les intérêts d'un yahwéisme très strictement conforme à celui du désert. Oublions un instant toute

---

nâbhîs, précurseurs des prophètes écrivains, n'avaient rien à dire sur Salomon. Ce qui va être rapporté de leur hostilité laisse, au contraire, entrevoir qu'ils finirent par s'agiter beaucoup et d'une façon assez semblable à ce qui se passa au IXe siècle en Israël. C'est, du reste, comme un écho de leurs protestations qu'on peut entendre dans *Deutéronome*, XVII, 16-18, où la recommandation faite au roi de n'avoir ni un grand nombre de chevaux, ni beaucoup de femmes, ni de l'or et de l'argent en trop grande abondance vise, évidemment, Salomon. Voir aussi dans II *Chroniques*, XX, 36, une condamnation, par un prophète, des entreprises maritimes qui occasionnaient un rapprochement trop étroit avec les infidèles.

(1) Et pourtant les *nâbhîs* s'étaient beaucoup intéressés à Salomon dans sa jeunesse, en particulier le prophète Nathan, cf. II *Samuel*, XII, 25 et I *Rois*, I.

notre admiration pour le temple et, connaissant les prophètes comme nous les connaissons par leur longue histoire, essayons de nous représenter plutôt l'impression que nombre d'entre eux en devaient avoir (1). Ne virent-ils pas dans le temple surtout les changements qu'il introduisait ? C'était un palais de pierre et de cèdre d'une somptuosité inouïe qui, maintenant, abritait l'arche, et non plus la tente dont Yahwè s'était contenté durant plusieurs siècles en souvenir de la vie nomade où ces *nâbhîs* voyaient toujours l'idéal d'Israël (2). Ils eussent voulu qu'Israël évitât jusqu'au scrupule le moindre contact avec les étrangers qui ne pouvaient que le pervertir, et, par tout le temple, dans le plan, l'orientation, l'architecture, les matériaux, le mobilier, dans la décoration surtout avec ses figures d'êtres vivants prohibées par Moïse, ils découvraient la marque impure des mains de l'étranger (3). Les deux colonnes dressées devant l'édifice leur rappelaient les stèles, les piliers sacrés ou les obélisques qui ornaient les sanctuaires des faux dieux. L'immense autel de bronze enfin qu'on avait chargé de victimes qui en débordaient et qui ne respectait les prescriptions divines que par ce subterfuge qu'il reposait sur une roche sacrée, ne leur rappelait en rien leurs lieux saints rustiques où, sur un autel de pierres brutes ou de mottes de terre, ils offraient à Yahwè d'humbles sacrifices qu'ils partagaient joyeusement avec lui (4). Certes, ces pieux obstinés n'étaient pas les antiritualistes en qui nombre de critiques protestants ont souvent prétendu découvrir les précurseurs de leur religion sans culte; mais ils voulaient en rester au culte sobre, aux rites

(1) On sait, en effet, que le temple ne tint pas, dans les pensées religieuses des prophètes antérieurs à l'exil, la place de premier plan qu'il occupa dans l'esprit des prêtres de la restauration juive : Elie, Elisée, Amos, Osée n'en parlent point; Michée traite Jérusalem de « haut-lieu » (*Michée*, I, 5); Jérémie met en garde contre la confiance « mensongère » de ceux qui vont criant : « Le temple de Yahwè ! Le temple de Yahwè ! Le temple de Yahwè ! » comme si la réforme de la conduite n'était pas une meilleure garantie de salut (*Jérémie*, VII, 4, 5); ce même prophète envisage un avenir où les Hébreux convertis ne penseront même plus à l'arche de l'alliance de Yahwè qui était la raison d'être du temple (*ibid.*, III, 16). Ces simples détails entre beaucoup d'autres pourraient suffire à montrer que la religion ardente des anciens prophètes ne les portait pas vers le temple avec l'enthousiasme qu'on leur suppose quelquefois. Leur demi-froideur à son égard se trouva malheureusement trop encouragée par l'idolâtrie dont le temple fut parfois le théâtre; cf. II *Rois*, XXIII, 4-12.

(2) Cette idée est exprimée dans II *Samuel*, VII, 6-8.

(3) Voir ce qui est dit de ce point ci-dessus, p. 30, n. 3.

(4) *Exode*, XX, 24-26, rapporte la loi relative aux autels primitifs.

familiers, aux sanctuaires modestes de leurs pères; tant d'innovations grandioses ne leur paraissaient, en définitive, qu'une désobéissance à des ordres précis formulés par Dieu même et que nul homme ne devait avoir l'arrogance de dépasser, fût-ce par une générosité mal placée qui prétendait offrir à Dieu plus qu'il ne demandait. L'obéissance ponctuelle et sans surcharge aux prescriptions du rituel ancien sera réclamée par les prophètes écrivains, à partir du VIII[e] siècle, avec une insistance parfois très violente; on peut bien croire que beaucoup de leurs prédécesseurs du X[e], ayant déjà les mêmes idées, en arrivaient à traiter Jérusalem de « haut-lieu », comme le fera le grand prophète Michée.

Toutefois, il faut savoir mesurer la portée de ces reproches. Les *nâbhîs* en firent de semblables à Salomon pour avoir introduit des chevaux et des chars dans son armée, et pour avoir ouvert ses frontières aux civilisations de l'étranger. Pourtant, les temps marchaient et Dieu même ne condamnait pas son peuple à une stagnation humiliante dans les formes grossières d'un passé arriéré. Mais les plus belles entreprises dans le sens d'un développement religieux et d'une adaptation des mœurs présentaient toujours, par quelques côtés, de graves inconvénients. On y risquait de perdre le sentiment de la tradition, de s'écarter de la manière d'agir ou de prier des pères, de ressembler à la longue moins à ceux-ci qu'aux païens d'alentour. Le tort de Salomon était de ne pas s'appliquer à écarter ou à réduire ces dangers. C'est par là qu'il s'attira l'hostilité des *nâbhîs* qui y étaient plus sensibles que lui et qui, sous l'inspiration d'un zèle qui, parfois, frisait l'excès, se levaient pour maintenir les droits imprescriptibles de la tradition nationale et condamnaient tout ce qu'y ajoutait un amour immodéré de la richesse et de la gloire comme une admiration sans réserve pour ce qui venait du dehors.

Cette double erreur devait encore, malgré les *nâbhîs*, entraîner Salomon sur une pente où il glissa très bas. La tradition hébraïque a conservé de lui l'idée d'un prince sensuel qui connut et satisfit tous les déchaînements de la volupté (1); il était

(1) Pour la Bible on retrouvera l'impression que Salomon avait laissée en ce point dans *Ecclésiastique*, XLVII, 19-21; *Ecclésiaste*, II, 1-11 et dans le fait que son nom revient souvent au *Cantique des cantiques*, savoir : I, 1; I, 1, 5; III, 7, 9, 11; VIII, 11, 12.

riche; son âme autoritaire voulait avec violence et elle secouait toutes les entraves; il avait l'orgueil de son rang et se grisait dans le déploiement des plus brillantes splendeurs : comme aux grands monarques qu'il fréquentait ou dont la renommée vantait les magnificences, il lui fallut un harem qui symboliserait sa puissance, flatterait sa vanité et entretiendrait son ardeur au plaisir. « Il aima un grand nombre de femmes étrangères, des femmes de Moab, d'Ammon, d'Edom et des Hittites », sans parler de l'Egyptienne, des Tyriennes et, détail assez bizarre, des filles d'Israël et de Juda dont il n'est pas dit qu'il en eût épousé. Il possédait « sept cents princesses » ou femmes nobles, épouses de premier rang, et « trois cents concubines » ou femmes de second rang, dont il avait lui-même remarqué la beauté, que lui avaient offertes les princes étrangers pour avancer leurs affaires ou dont ses officiers, sûrs de lui plaire ainsi, lui avaient signalé les charmes (1).

Elles n'entraient pas dans le harem du roi sans y apporter les mœurs et les goûts de leurs pays; elles y apportaient aussi leurs pratiques religieuses. Au nom de la politique qui imposait la reconnaissance au moins officielle des divinités du pays avec lequel on traitait (2) comme en vertu de la croyance antique que chaque religion n'appartenait qu'à une nationalité, Salomon dut élever pour ses femmes des sanctuaires semblables à ceux de leur patrie, y dresser leurs idoles, y accueillir leurs prêtres, leur fournir des victimes et de l'encens pour le culte. et leur concéder, en plein territoire de Yahwè, des enclaves réservées où le paganisme florissait. C'est ainsi qu'entre autres un sanctuaire de Kamosh, le dieu de Moab, fut érigé sur une hauteur à l'est de Jérusalem, probablement sur le Mont des Oliviers, où il paraissait presque comme un pendant du

(1) Sur les mariages de Salomon avec des femmes étrangères, voir I *Rois*, XI, 1-8, et notons que l'héritier et successeur de Salomon, Roboam, était le fils d'une femme du pays d'Ammon (I *Rois*, XIV, 21), c'est-à-dire une païenne. Dans la correspondance d'El-Amarna, il est plusieurs fois question des femmes envoyées pour le harem de pharaon et dans *Genèse*, XII, 15-20, se trouve racontée l'histoire de Sara dont la beauté fut vantée par les officiers du pharaon à leur maître qui la fit enlever. Les *Chroniques* ont passé sous silence ce qui regarde les femmes étrangères de Salomon.

(2) Dans un traité, chaque contractant parlait au nom de ses dieux ou du Dieu qu'il servait et il n'était pas inouï que, par crainte ou flatterie, un contractant infidèle allait au devant du pardon en s'humiliant devant les dieux de l'autre. Voir *Bulletin*, 1914, p. 274.

temple de Yahwè bâti sur la colline d'en face (1). Aux yeux des yahwéistes rigides, tout cela fut une abominable impiété. Mais Salomon n'était peut-être pas en mesure d'agir autrement, une fois engagé dans la voie des relations incessantes et intimes avec l'étranger, et les plus raisonnables des intransigeants le lui auraient sans doute à moitié pardonné, si lui-même, le fils du saint roi David, lui à qui, dans sa jeunesse, Yahwè avait donné la sagesse et promis une gloire incomparable, n'avait, par une longue habitude, cédé à une sorte de contagion subtile et ressenti moins de haine, sur la fin de ses jours, pour les dieux de ses femmes qu'il avait tant aimées (2).

Le danger religieux né de cette hospitalité officielle accordée en pleine terre de Yahwè aux dieux des peuples voisins pouvait, avec raison, il faut le reconnaître, émouvoir la piété des prophètes. Il est possible que le scandale domestique qu'avait donné Salomon en édifiant des sanctuaires à ses femmes païennes eût eu de l'éclat parce qu'il venait de haut, mais n'eût pas eu une répercussion religieuse considérable, en raison du caractère privé de la dévotion des princesses; du moins s'il fit quelques ravages, ce fut sans doute surtout parmi les grands qui fréquentaient la cour, en admiraient les usages et flattaient le prince en le copiant. Mais l'affluence des étrangers qui se mêlaient à la population pour le commerce, la présence des matelots de Tyr dans les ports israélites, le séjour prolongé des ouvriers phéniciens tant à Jérusalem que dans ses envi-

---

(1) Un sommet secondaire du Mont des Oliviers, le *Batn-el-hawâ*, au sud-est de Jérusalem, porte, chez les chrétiens, le nom de Mont du Scandale, qui vient du « *mons offensionis* » de II *Rois*, XXIII, 13, où se trouvaient des sanctuaires élevés par Salomon « à Astarté, l'abomination des Sidoniens, à Kamosh, l'abomination de Moab, et à Milkom, l'horreur des Benè-Ammon ». C'est par simple conjecture que ce « mons offensionis » est localisé au *Batn-el-hawâ*. Le fait que ces sanctuaires païens étaient élevés en dehors de Jérusalem pourrait peut-être laisser supposer que Salomon avait tenu à les écarter de Jérusalem.

(2) Le texte de I *Rois*, XI, 1-13, ne dit pas positivement que Salomon rendit lui-même un culte aux dieux de ses femmes, ou du moins les expressions du rédacteur laissent planer un doute sur la portée exacte des renseignements qu'il met en œuvre; par contre, le texte de *ibid.*, 33, où les verbes au pluriel de l'hébreu doivent être mis au singulier avec les versions, comme le prouve la fin du verset, serait plus affirmatif. Toutefois, on sait, par la lecture des prophètes écrivains, que ces âmes saintes condamnaient avec la même sévérité et ceux qui abandonnaient Yahwè et ceux qui ne le servaient pas d'une manière exclusive et sans faiblesse. Aussi n'apparaît-il pas avec netteté si Salomon fut idolâtre ou seulement complaisant.

rons pendant les vingt années que durèrent les grands travaux, enfin peut-être le mariage et l'établissement dans le pays d'un certain nombre de ces païens durent souvent exercer une influence pernicieuse sur la religion du peuple. Ici, les relations étaient journalières, prolongées, intimes, et les divinités de Tyr entre autres, qui se recommandaient d'ailleurs par l'attrait de leur culte sensuel, pouvaient bénéficier auprès des Hébreux du prestige dont jouissaient leurs fidèles venus dans le pays comme des maîtres en civilisation. Salomon portait, en quelque manière, la responsabilité de ces souillures païennes qui profanaient la terre de Yahwè et qui risquaient de pervertir son peuple, puisque lui-même avait été touché. Les prophètes qui s'inquiétaient plus de ce péril qu'ils ne prêtaient attention au commerce prospère et aux édifices somptueux qui en étaient l'occasion durent s'agiter contre le roi, on le peut bien penser, en joignant à leurs protestations la menace des châtiments qui ne manqueraient pas de suivre une si criminelle défaillance. C'est ainsi qu'un peu plus tard, au temps de Jézabel et de l'invasion des cultes tyriens, Elie attaquera Achab avec cette audace farouche qui le terrorisait.

Il n'y avait pas d'Elie au temps de Salomon. Ahiyyâ, malgré son indignation, n'osa point aborder en face ce roi condamné à perdre la meilleure partie de son royaume; il attisa sourdement une révolte qui mit près de vingt ans pour éclater; il n'en accomplit pas moins avec le temps la mission dont Dieu l'avait chargé. Sans doute, des raisons d'ordre politique l'y aidèrent : Israël n'en pouvait plus; il était désorienté et ne savait plus où il allait; les grandes tribus du nord, outrées d'être menées au travail à coups de fouets, voulaient ressaisir le pouvoir qu'elles avaient perdu, et Jéroboam qui prit en mains leur cause était peut-être un ambitieux. Mais ces raisons n'expliquent à elles seules ni le succès de la révolte quand son heure aura sonné, ni l'étendue des ruines qu'elle va accumuler dans un royaume arrivé à une splendeur qu'il ne retrouvera plus jamais. La défense des intérêts surnaturels a aussi sa part dans ce bouleversement, et c'est une terrible leçon que Yahwè va donner à ses rois et à son peuple en sacrifiant une œuvre politique pleine d'une gloire humaine incomparable à l'intégrité de sa Loi et à la pureté de sa religion.

V. — L'ŒUVRE ET LE CARACTÈRE DE SALOMON

L'effondrement presque total de l'œuvre politique de Salomon ne doit pas nous rendre injustes à l'égard de ce roi. Il fut sûrement le plus grand roi d'Israël, si l'on considère la variété de ses entreprises et l'unité de direction qu'il leur imprima.

Constructions religieuses, privées, militaires, économiques; organisation d'une armée pourvue d'un matériel nouveau et abondant; trafic maritime et continental selon les méthodes des plus habiles commerçants de l'époque; utilisation réglementée des forces en hommes et des ressources agricoles du pays; établissement de relations suivies avec les nations d'alentour; maintien de la paix par une préparation ouverte de la guerre, — l'activité de Salomon s'est exercée dans tous les domaines avec un esprit d'initiative qui lui permit de faire brûler les étapes de la civilisation à son peuple attardé, avec une largeur de vues qui ne négligeait aucun point où un progrès restait à réaliser, avec une énergie dominatrice qui entraînait les bonnes volontés, bousculait les routines et brisait les résistances. Aussi ne lui fallut-il qu'un quart de siècle pour développer dans son royaume, qui n'était pourtant ni très vaste ni remarquablement fertile, une brillante prospérité qui lui donnait, toutes proportions gardées, l'aspect des grands empires du Nil, du Tigre ou du bas Euphrate.

A part la construction du temple qui était à la fois un acte de déférence filiale à la volonté de David et l'hommage d'une piété généreuse au Dieu de la nation, il semble que cette activité universelle de Salomon se fût comme ramassée pour mieux atteindre le but unique où elle tendait : servir et glorifier le roi. Il convient de ne pas exagérer l'odieux de cet égoïsme royal. D'abord le peuple ne fut pas sans en profiter. La phrase enthousiaste que nous citions tout à l'heure sur le bonheur des sujets de Salomon suffit à nous montrer qu'à une période au moins du règne de ce prince ils jouirent, dans un doux repos, de la paix enfin établie et de la joie tranquille « de manger et de boire à l'ombre des figuiers et des vignes », au lieu de peiner sous les armes et de risquer leur vie dans les combats. Puis, dans une monarchie absolue de l'antiquité où, selon un principe poussé jusque dans ses dernières conséquences, le roi est

à la fois « l'oint de Dieu » et le maître du territoire avec tout ce qu'il contient de richesses et même d'hommes, Salomon ne pouvait pas ne pas penser premièrement à lui. Il y pensa beaucoup. Une centralisation plus complète qu'on ne l'avait encore vu étreignit le royaume; il semblait qu'on n'y aperçût plus qu'un homme à moitié divin vers lequel se tournaient tous les yeux et pour qui travaillaient tous les bras. Ne soyons pas trop sévères à cette unité grandiose et tyrannique; elle était aux trois quarts nécessaires pour tirer Israël de la médiocrité d'où il sortait à peine, lui révéler à lui-même ses qualités assoupies et inactives, lui laisser pour toujours devant l'esprit l'image et le regret de la grandeur qu'il aurait pu atteindre s'il avait été moins indocile sous la main de ses rois.

Les résultats heureux qu'elle avait produits, les progrès de tout genre qu'elle avait fait réaliser, Israël, même encore sous le joug, et, à plus forte raison, au bout de quelques siècles, n'était pas assez aveugle pour ne les pas voir : dans la religion, Yahwè trônant splendidement au milieu de son peuple uni pour le servir; — dans l'ordre politique, la conquête de Canaan achevée par l'asservissement des derniers païens; une armée bien équipée prête à défendre les frontières; une organisation administrative capable de promouvoir à la fois une production plus abondante et une utilisation plus ordonnée des fruits de la terre et des troupeaux; — dans la vie économique, une prospérité qui permettait de répondre à toutes les demandes d'échange; une circulation des richesses qui laissait bien tomber quelques paillettes d'or au seuil des plus humbles chaumières; — dans l'esprit national enfin, des perspectives ouvertes sur des mondes jusque là peu connus; le sentiment que la terre était vaste, les océans immenses, mais qu'avec de la volonté on en atteignait les limites; une largeur qui laissait voir ce que l'on pouvait apprendre même auprès des païens; et, pour jusqu'à la fin des siècles, un certain goût de l'entreprise, la constance dans un labeur sans fièvre mais aussi sans arrêt, la patience à attendre la réussite, le génie du négoce. L'intelligence plus ou moins nette de tous ces bienfaits s'établissait dans l'esprit du peuple, et, conscient de ce que Salomon, entre tous les rois, lui avait fait gagner, il se prenait à parler avec dédain du temps « où il n'y avait pas de roi en Israël ».

Mais, sur l'heure même, ceux qui furent les sujets du grand roi et collaborèrent à ces grandes choses la sueur au front et la rage au cœur, en étaient trop rapprochés, en avaient trop souffert, pour ne pas en remarquer plutôt les côtés défectueux. En se soulevant contre le roi, en renversant de leurs mains une partie de l'édifice qu'ils avaient élevé malgré eux, ils nous font voir les deux grandes fautes qui, plus que l'égoïsme qu'on peut excuser chez un roi, entachent devant l'histoire la figure de Salomon.

Il lui manqua d'abord de mesurer son ambition à ses ressources; il voulut faire trop grand. Peut-être avait-il été plus sage au début de son règne; du moins, on a le sentiment qu'il se laissa entraîner par la suite. L'éclat du temple qui fut sa première construction l'émerveilla tellement et provoqua autour de lui une telle admiration qu'il se décida à construire du même style une série d'édifices. Il avait d'abord soumis les seuls Cananéens à la corvée; mais les travaux entrepris ou projetés réclamaient plus de bras encore et il y soumit les Israélites à leur tour. Les croisières de la Méditerranée s'étaient montrées fructueuses et il se lança dans l'aventure d'Ophir qui ne put être renouvelée. Les besoins de la cour qui se développait au delà des prévisions l'obligèrent à assumer l'odieux d'une mise en coupe réglée de son royaume. C'est cette avidité grandissante, ces besoins de jour en jour plus impérieux, qui, de froid et d'autoritaire qu'il était dans sa jeunesse, finirent par le rendre dur et à faire de lui un despote. Son désir tyrannique devint sa seule loi et le peuple dut satisfaire, coûte que coûte, les caprices de son bon plaisir.

La seconde faute de Salomon fut d'apporter à son œuvre de gloire la précipitation et, si l'on ose dire, le manque de goût d'un parvenu. Il achète tout ce qui lui fait envie, il copie tout ce qui brille, sans se soucier si tant de belles choses sont bien à leur place chez lui. Les Phéniciens ont des navires : il en aura; les Egyptiens, des chars : il en veut; les grands monarques, des harems : il lui en faut un; il aura des boiseries de cèdre et de cyprès, des meubles d'ivoire, des singes et des paons et tout ce qu'il touche sera reluisant d'or. Mais, ici encore, Israël, qui eut toujours une conscience nationale très sensible, se sentit froissé. Ce décor brillant importé de toutes

pièces ne lui parut qu'une fantaisie étrange dont il n'avait que faire. Il aimait mieux sa religion austère dans ses rites et ennemie de tous les autres dieux; ses mœurs un peu rudes mais empreintes d'une noble indépendance; ses plaisirs simples de bergers et d'hommes des champs; l'affection paisible d'un foyer où les épouses peu nombreuses n'avaient d'autre ambition que de donner des fils à leur maître; et s'il s'extasiait devant la richesse des grands, sachant de quelles exactions elle était souvent née, il préférait avoir en partage une aisance médiocre mais honnête qui pouvait suffire à tous ses besoins. Ces aspirations modestes de l'âme et des sens, Salomon les avait non seulement ignorées pour lui mais méconnues dans son peuple. Il ne sut pas choisir dans les civilisations étrangères qui le charmaient les éléments qui s'harmonisaient avec les goûts profonds de ses sujets; il cessa d'être un prince hébreu pour devenir semblable à n'importe lequel des despotes magnifiques de l'Orient. Ce fut peut-être là sa plus grande faute, car ainsi il perdait de vue la destinée d'Israël dont il avait reçu la charge, et cette destinée n'était pas d'acquérir richesse et gloire, ces dons qui viennent quelquefois par surcroît, mais de conserver intact le dépôt de la vraie religion en vivant selon la Loi de Dieu et en se développant selon la tradition des pères.

Tel est le jugement que l'on peut porter sur l'ensemble de l'œuvre de Salomon considéré comme roi. De sa personne et de son caractère nous ne connaissons que les traits épars que nous avons signalés à l'occasion. L'homme disparaît tout dans l'œuvre — ce qui, d'un certain point de vue, est le signe d'une véritable grandeur — et c'est l'œuvre qu'il faut considérer pour entrevoir la physionomie et les gestes de celui qui l'a accomplie. Elle nous a montré un Salomon sage et violent, patient et rigoureux, novateur avec passion et ténacité, doué d'un esprit large et subtil, amoureux du faste, avide de richesses, fou de plaisir, hautain, despotique et dur. On voudrait croire qu'il a composé le *Cantique des cantiques*, car il aurait apporté dans ses amours le charme d'une âme sensuelle mais fraîche et naïve; on voudrait qu'il eût écrit l'*Ecclésiaste*, car il y aurait fait preuve d'un désenchantement qui eût été comme un regret d'avoir trop cherché et trop goûté les vanités que sont les joies de l'esprit et des sens, et qui eût laissé du moins, dans son

âme lasse et désabusée, cette sagesse moyenne qui fait le bonheur des médiocres (1). Mais il ne nous est pas donné de connaître si profondément l'intime du grand roi.

De sa piété nous savons peu de chose. Il servit Yahwè avec ponctualité : « Trois fois par an, il offrait des holocaustes et des sacrifices pacifiques sur l'autel qu'il avait bâti à Yahwè et il offrait des parfums sur l'autel qui était devant Yahwè », dans le *hêkhal* (2). Mais on ne peut se défendre de craindre que, malgré la confiance de sa prière à Gibheon et la noblesse de sa prière à Jérusalem lors de la dédicace, il n'ait fini par rechercher les splendeurs pompeuses qui sont un accessoire d'ailleurs bien en place plutôt que cette piété émue qui est un élan de tout l'être vers son Dieu.

En définitive, il n'y a rien de séduisant dans la personne de Salomon. Il n'a pas su trouver, comme David, l'historien qui nous eût touchés par le récit de ses faiblesses : ses défauts sont trop peu attirants, ses qualités même trop rigides. Nous lui accordons le juste tribut de notre admiration pour son œuvre de roi, mais comme homme, il n'éveille pas notre sympathie et telle est aussi l'impression qu'il laissa au peuple d'Israël.

Louis Desnoyers.

---

(1) Sur la question de la date de ces deux ouvrages, voir Joüon, *Le Cantique des Cantiques*, pp. 82-93, et Podechard, *L'Ecclesiaste*, pp. 42-54, 117-134. Relativement au *Cantique*, le P. Joüon pense qu'il fut composé tout d'abord avec le sens allégorique ou mystique; mais on peut tenir pour plus probable que l'interprétation allégorique qui est ancienne puisqu'elle a autorisé l'introduction du *Cantique* dans le canon s'ajoutait au sens proprement littéral qui faisait de ce petit recueil un poème d'amour, comme on en trouve d'entièrement semblables dans la littérature arabe.

(2) I *Rois*, IX, 25.

NOTES ET CRITIQUES

La lettre sur l'évêque Bonose est-elle de saint Sirice ou de saint Ambroise ?

Dans les controverses sur les rapports entre Papes et Conciles, il a été souvent fait état d'une lettre adressée à des évêques de Macédoine et publiée dans la correspondance de saint Ambroise. Quelques manuscrits l'attribuent à ce dernier, mais habituellement elle est anonyme. Nicolas de Cusa et quelques autres l'ont rattachée à Damase, mais comme il y est question du Concile de Capoue (391), c'est Sirice que, depuis Justel, on regarde comme l'auteur du document. Luc Holstenius, qui a le premier publié le texte intégral de la lettre, la fait précéder de la suscription suivante : « *Dilectissimis fratribus Anysio et ceteris episcopis per Illyricum constitutis* SIRICIUS ». Mais il n'indique pas si cette phrase est empruntée à un manuscrit ou une invention de son cru. Maassen (*Geschichte der Quellen*, p. 243) signale la lettre comme étant de Sirice et faisant partie de la collection de Thessalonique, mais c'est par suite d'une distraction. Lui-même, décrivant ailleurs (pp. 766-7) le contenu de la collection, n'y mentionne, avec les Ballerini, au compte de Sirice que la lettre *Etiam dudum*, seule présente, en effet, comme on peut le constater, chez Holstenius et au tome VII de Mansi où la collection est publiée (c. 750). Le début de la lettre a occasionné des difficultés analogues. Chez Holstenius, comme dans les autres textes imprimés, la lettre débute par ces mots : *Accepi litteras vestras de Bonoso episcopo quibus*. Or, les éditeurs bénédictins de saint Ambroise et Harduin, à leur suite, sans doute, déclarent que tous les manuscrits débutent par : *De Bo-*

noso direxistis episcopo quibus. Dom Coustant, tout en reconnaissant ce fait, adopte cependant la première leçon, parce que, écrit-il : « *Plenior visa est lectio et nitidior* ». La raison ne paraîtra pas, sans doute, convaincante ni conforme au principe de la *lectio difficilior.* Quoi qu'il en soit, c'est la leçon *Accepi* qui a déterminé à voir dans l'auteur de la lettre un personnage particulier et non une collectivité, malgré l'emploi, partout ailleurs qu'au début, du pluriel à la première personne, interprété dès lors comme un simple pluriel de majesté. Saint Ambroise ne saurait, pense-t-on, entrer en compétition avec Sirice puisque, dans la lettre même, il est question de lui comme d'une tierce personne. Cependant, tout récemment, M. Hauck refusait de reconnaître dans la lettre la manière autoritaire de Sirice et déjà les éditeurs de saint Ambroise demandaient en faveur de ce pape des attestations plus motivées. Ils suggéraient que l'auteur peut aussi bien être quelque autre métropolitain d'Italie. Ils ajoutaient même : « *Quid si ipsius est Ambrosii sed scribentis nomine alicuius synodi, post Capuanam habitae, cui praefuerit.* » Mais, avec modestie, ils concluaient : « *Nos sane in tam densis tenebris nihil definimus.* » A notre avis, cette dernière hypothèse est la seule qui réponde à la teneur de la lettre elle-même en plusieurs passages dont le vrai sens ne semble pas avoir été bien saisi, en particulier par Tillemont (*Mémoires*, t. X, note 45 sur saint Ambroise). La lettre est certainement écrite au nom d'un Concile et, à peu près aussi sûrement, elle est l'œuvre de saint Ambroise, ce qui explique assez naturellement sa présence dans la collection épistolaire de ce Père.

1. *La lettre est certainement d'un Concile.* — Voici les passages qui imposent cette interprétation. Il est d'abord dit que le Concile de Capoue ayant délégué aux évêques voisins de Bonose le soin de juger sa cause, « *advertimus quod nobis iudicandi forma competere non posset.* » On ajoute : « *Nam si integra esset hodie synodus, recte de iis quae comprehendit vestrorum scriptorum series decerneremus. Vestrum est igitur qui hoc recepistis iudicium, sententiam ferre de omnibus, nec refugiendi vel elabendi vel accusatoribus vel accusato copiam dare : vicem enim synodi recepistis, quos ad examinandum synodus elegit.* » Et un peu plus loin : « *Ut quod videretur vobis iustitiae convenire statueretis, quibus hanc synodus dederat auctoritatem.*

Ideo primum est ut ii iudicent quibus iudicandi facultas est data : vos enim totius, ut scripsimus, synodi vice decernitis, nos quasi ex synodi auctoritate iudicare non convenit. » Je traduis en paraphrasant un peu çà et là pour plus de clarté : « Si aujourd'hui le synode avait encore entière sa liberté d'action, c'est à bon droit que nous déciderions sur ce que contient la série de vos écrits. Mais c'est à vous, puisque vous avez été chargés de ce jugement, qu'il appartient de porter sentence sur le tout, et de ne laisser aucune facilité de recours, aucune échappatoire, soit aux accusateurs, soit à l'accusé. C'est sa place même que le synode vous a chargés de tenir, en vous choisissant pour cet examen... Notre frère Ambroise a répondu à Bonose que c'était à vous à décider selon ce que vous paraîtrait exiger la justice. En conséquence, doivent d'abord juger ceux à qui a été remis le pouvoir de juger. Vous, comme nous l'avons écrit, c'est à la place du synode tout entier que vous portez une décision; à nous il ne convient pas de juger, comme en nous réclamant de l'autorité synodale ».

On le voit, ces phrases s'éclairent mutuellement. Elles ne s'expliquent réellement bien que dans l'hypothèse où c'est au nom d'un synode qu'elles sont écrites. Il déclare que sa liberté d'action n'est plus entière à l'heure actuelle (*integra hodie*) : le synode antérieur de Capoue ayant déféré la cause aux évêques de Macédoine, pour juger en sa place, le nouveau synode se trouve dessaisi et ne peut plus juger *ex synodi auctoritate*. Les évêques délégués le représentent déjà tout entier : *totius synodi vice*. Le pluriel employé dans la lettre est donc bien l'expression de la réalité : il n'y a que deux termes en présence : le synode et les délégués. Le pivot de l'argumentation porte, en somme, sur le sens des deux incises : *si integra esset hodie synodus... decerneremus* et *nos quasi ex synodi auctoritate iudicare non convenit* qui fait écho au *nobis iudicandi forma competere non posset*. Le sens d'*integra*, rapproché de *hodie*, ne peut être douteux : si une décision n'avait été déjà prise, si le synode n'était pas lié, il déciderait maintenant; mais le synode n'est plus *integra*, voilà pourquoi il ne peut plus s'occuper directement de l'affaire. De même, il ne convient pas qu'intervienne l'autorité synodale, puisque cette autorité a été déléguée, tout entière aux juges épiscopaux : *totius synodi vice*. Le sens donné

habituellement à ces phrases et par lequel le Pape Sirice rejetterait la possibilité de juger lui-même est peu naturel et ne tient pas compte du lien étroit établi par la lettre entre le synode et la délégation. Tillemont (note 45) n'est pas plus heureux quand il écrit : « Un Concile ne dirait pas : *nos quasi ex synodi auctoritate iudicare non convenit* », ni quand il explique qu'*integra* « pourrait marquer un nombre d'évêques qui seraient demeurés à la fin du Concile. Mais peut-être que cela convient aussi bien à Rome, où il y avait toujours plusieurs évêques assemblés, que néanmoins le Pape ne voulait pas juger avec eux sur cette affaire » (*sic*). *Integra*, ici, vise non pas le nombre des évêques assemblés, mais la compétence. Il ne me paraît pas douteux que ce mot prend ici un sens analogue à celui des expressions classiques : *reservare se integrum, causa integra, res integra, si mihi integra omnia ac libera fuissent, non est integrum mihi consilio iam uti tuo*. Le début, avec son verbe *accepi* au singulier, pouvait seul faire quelque difficulté pour cette explication de la lettre, mais on a vu que les manuscrits sont d'accord, semble-t-il, pour ignorer cette leçon et donnent une formule qui a toutes chances d'être la vraie (*De Bonoso direxistis, litteras* étant sous-entendu ou peut-être tombé au début de la phrase).

2. *Saint Ambroise est fort probablement l'auteur de la lettre.* — On le nie surtout, ai-je rappelé, parce qu'il est question de lui dans la lettre même à la troisième personne : *ad fratrem nostrum Ambrosium*. Mais la conclusion ne paraît pas évidente. Je dirai même que la modestie avec laquelle il est parlé de l'évêque de Milan s'explique mieux, si c'est lui qui tient la plume au nom du Concile. On ne peut demander sans doute qu'il soit nécessairement qualifié comme lui-même qualifie le pape Sirice dans sa lettre à Théophile : *sanctum fratrem nostrum Romanae sacerdotem ecclesiae*, mais pourquoi ne lui donne-t-on même pas du *coepiscopum*, le plus simple des titres honorifiques, accordé un peu plus loin à Bassus : *fratri nostro et coepiscopo Basso* ? Pourquoi ne pas le désigner par son siège ? Tout cela ne s'explique bien que si Ambroise est l'un des destinataires de la consultation et aussi l'auteur et l'un des signataires de la réponse synodale. Cette modestie dans la présentation authentique pour ainsi dire sa paternité. En tout cas, il suffit que cette explication soit plausible pour enlever toute valeur décisive à

l'objection. Dom Ceillier prétend, il est vrai, qu'il y a entre cette lettre et celles de saint Ambroise « une différence de style sensible ». (*Saint Ambroise*, ch. 16, n. 35). Mais, précisément, c'est la difficulté capitale pour tous ceux qui refusent à saint Ambroise la paternité de cette lettre que d'expliquer d'une manière satisfaisante la parenté très étroite que l'on doit reconnaître entre la deuxième partie de la lettre et un développement analogue du *De institutione virginis*, motivé lui aussi par l'hérésie de Bonose sur la virginité perpétuelle de Marie. On retrouve, de part et d'autre, les mêmes arguments, très particuliers, exprimés, comme on va le voir, en des termes tout à fait semblables.

1. *Convenances de la part de Marie.*

Lettre	*De Institutione*
3. Meritoque vestram sanctitatem exhorruisse quod ex eodem utero virginali ex quo secundum carnem Christus natus est, alius partus effusus sit. Neque enim elegisset nasci per virginem si eam iudicasset tam incontinentem fore ut illud genitale dominici corporis, illam aulam regis aeterni concubitus humani seminis coinquinaret.	45. Nec fieri poterat ut quae Deum portaverat, portandum hominem arbitraretur... 44. An vero... eam sibi matrem eligeret quae virili semine aulam posset incestare caelestem quasi eam cui impossibile esset virginalis pudoris servare custodiam.

2. *Testament de Jésus sur la croix.*

L'idée de retrouver dans le legs que Jésus fait de sa mère au disciple bien-aimé l'intention spéciale d'affirmer par là publiquement la virginité de sa mère est caractéristique de saint Ambroise, soit en elle-même, soit pour la manière très particulière de la présenter. Il ne dit pas, comme d'autres, Marie est léguée à Jean; c'est donc que Joseph est déjà mort et que les frères de Jésus ne sont pas véritablement ses frères. Il dit : Marie est donnée à Jean. Or, Jésus ne pouvait enfreindre la loi en imposant à Joseph une séparation injustifiée. Puisqu'il l'impose, c'est donc qu'il n'y avait pas, entre Joseph et Marie, un mariage véritable, un mariage consommé. Ce raisonnement tout à fait singulier et que l'on ne découvre nulle part ailleurs, à ma connaissance, du moins au IV^e^ siècle, se retrouve fond et forme dans la lettre sur Bonose. L'idée du testament de Jésus ainsi compris

comme une attestation publique et solennelle en faveur de la virginité perpétuelle de Marie est d'ailleurs encore énoncée dans le commentaire sur saint Luc (X, 131-133) et dans la lettre aux Vercellenses (109).

Lettre	*De Institutione*
4. Quid sibi istud vult quod, cum in cruce Dominus positus peccatum mundi tolleret, prônuntiavit etiam de integritate materna. Aut quid aliud dicitur nisi ut claudat ora sua perfidia et obmutescat, ne matrem Domini aliquo audeat temerare convicio.	48. Testatur de cruce Dominus et paulisper publicam differt salutem, ne matrem inhonoratam relinqueret. 47. Dignum quippe erat ut qui latroni veniam donabat matrem dubio pudoris absolveret... 48. Claudite ora impii. 46. Quasi filius de matris pudore sollicitus ne quis eam tanto convicio temeratae integritatis adspergeret.
4. Testis est ergo idem arbiter idem pudoris assertor quod desponsata fuerit viro tantummodo Ioseph; nulla tamen coniugalis coitus consuetudine tori iura cognoverit; neque enim eam suscepturam ex Ioseph filios a viri consortio separare voluisset.	46. Ipse testis est Filius Dei. Luc, 133 : Quo loco uberrimum testimonium Mariae virginitatis adhibetur. 47. Quomodo marito uxorem tolleret, si fuerat Maria mixta coniugio aut usum tori coniugalis agnoverat ?
5. Sed si hoc parum est, addidit testimonium evangelista dicens quod *suscepit eam discipulus in sua*. Numquid ergo divortium fecit ? Numquid a viro abduxit atque abstulit ?	48. *Et ex illo suscepit eam discipulus in sua*. Non utique Christus faciebat divortium, non Maria relinquebat virum.
6. Hoc ergo testimonium illi est de matris integritate, haec Mariae locuples integri pudoris hereditas.	Subscribitur Ioannes testamento Christi. Legatur matri pudoris defensio, testimonium integritatis, legatur et discipulo matris custodia...

Nul ne songera, en présence de ces textes, à trouver excessive la conclusion des mauristes, éditeurs de saint Ambroise. Ayant conseillé de comparer avec soin les preuves utilisées dans les deux écrits, ils ajoutent : « *Sic enim facile advertetur non tantopere allucinatos qui utramque scriptionem eidem auctori adiudicarunt.* » Impossible, en effet, de mieux se répéter sans se copier. Si saint Ambroise tient la plume, on s'expliquera aussi beaucoup mieux que le rédacteur soit si bien informé des

relations entre Bonose et l'évêque de Milan; on remarquera l'impersonnel *responsum est*, tout à fait dans la note du simple *fratrem nostrum*, précédant le résumé si net et si précis de la réponse faite par Ambroise. Ce passage se comprend plus difficilement si la lettre est de Sirice, d'autant plus que le texte indique clairement qu'il s'agit d'un entretien d'Ambroise avec un envoyé de Bonose et non d'un échange de correspondance (*cum Bonosus... misisset qui eius sententiam consuleret... responsum est ei...*)

Il semble donc que, si l'on veut tenir compte de tous les éléments du problème, la seule solution satisfaisante est l'attribution de la lettre sur Bonose à saint Ambroise, écrivant non pas en son nom personnel, mais au nom d'un Concile, quelque temps après le synode de Capoue (391).

Ferdinand CAVALLERA.

La fin non janséniste de Pascal et les écrits qu' « au moment de mourir » il aurait confiés à Domat.

Dans une note de son édition classique des *Pensées* de Pascal, p. 240, M. Brunschwieg écrit : « Ce fut à Domat que Pascal, au moment de sa mort, confia ces derniers écrits qui trahissaient les discordes intestines de Port-Royal. » Ces « discordes intestines » ayant eu pour cause l'intransigeance janséniste de Pascal, le fait rapporté par M. Brunschwieg donne lieu à deux difficultés :

I. Si Pascal n'est pas mort janséniste, pourquoi, *au moment de mourir*, confia-t-il à l'ultrajanséniste Domat des papiers témoignant de sa foi janséniste ?

1° Ce n'est pas *au moment de mourir*, c'est plusieurs mois auparavant que Pascal aura confié à Domat, s'il l'a fait, ces papiers jansénistes. Le *Recueil d'Utrecht* (1740) nous apprend, en effet, p. 322, n. 1, que Pascal « avait prié M. Domat, en lui remettant ces papiers, de les brûler si les religieuses de Port-Royal se soutenaient dans la persécution et de les rendre publics si elles pliaient ». Ils ont donc été confiés à Domat avant que les religieuses se fussent prononcées sur la signature prescrite par le second mandement des grands vicaires du chapitre.

Or, elles se prononcèrent pour la résistance en novembre et décembre 1661. Mais, à cette date, qui précède de neuf à dix mois la mort de Pascal (août 1662), si Pascal a remis à Domat des papiers jansénistes, cela ne prouve rien contre les sentiments non jansénistes de ses derniers moments.

2° *Le Recueil d'Utrecht* dont s'inspire M. Brunschwieg, déclare, il est vrai, p. 322, que c'est « en mourant » que Pascal confia ces écrits à Domat. Mais la note de ce *Recueil* n'est que le résumé d'une *biographie de Domat* trouvée dans les papiers de Marguerite Périer (1). Or, l'on y cherchera en vain l'indication fournie par le *Recueil*. Le biographe de Domat se borne à dire : « Personne ne fut plus parfaitement uni de sentiments avec M. Pascal sur les affaires de la religion que M. Domat; c'est, sans doute, ce qui engagea M. Pascal à lui confier, préférablement à tout autre, quelques écrits qu'il avait faits sur la signature du formulaire ». Quand donc le *Recueil*, qui n'ignore pas la date de la résistance des religieuses, ajoute ces mots : « en mourant », il entend dire : dans les derniers temps de la vie de Pascal.

II. A supposer que Pascal ait livré ces écrits à Domat dès novembre 1661, pourquoi, s'il s'est converti, ne les lui a-t-il pas *réclamés* en mourant ?

1° D'abord, ces écrits étaient aussi bien l'œuvre de Domat que de Pascal (Cf. Lettre d'un théologien contre le P. Annat, 1666. Dans E. Jovy, *Pascal inédit*, II, p. 421).

2° S'il ne les lui a pas réclamés, c'est peut-être aussi qu'il ne les lui avait pas confiés. Le *Recueil d'Utrecht*, qu'ici encore suit M. Brunschwieg, tient son renseignement du biographe de Domat, qui écrivait vers 1735. Mais les écrivains les plus anciens et les plus intimement informés, Nicole et Pavillon, gardent le silence. Nicole : « C'est pourquoi il a toujours tenu cet

(1) V. Cousin qui découvrit cette biographie la publia dans ses *Fragments littéraires*, t. III, pp. 156-166. Il ne la croit pas l'œuvre de Marguerite Périer mais « composée évidemment sur des renseignements fournis par elle ». « Evidemment », c'est beaucoup dire. Si, en effet, le biographe pouvait consulter Marguerite Périer, pourquoi écrirait-il : « Mlle Périer a dit au P. Guerrier que son oncle avait prié M. Domat, en lui remettant ces papiers, de les brûler si les religieuses de Port-Royal, etc. ? » Quel besoin aurait-il eu du témoignage du P. Guerrier ?

écrit secret et *il avait même ordonné à ses amis* de le supprimer ». (Lettre d'un théologien contre le P. Annat, dans E. Jovy, *Pascal inédit*, t. II, pp. 425-426). Et Pavillon : « J'ai encore un autre point : c'est touchant certains écrits de feu M. Pascal *qui vous ont été confiés* ». (Lettre de Pavillon à Domat, 17 septembre 1676. Dans E. Jovy, *Pascal inédit*, t. I., p. 378; dans Cousin, *Fragm. litt.*, III, p. 168). On dira peut-être que Nicole qui devait livrer au public sa réponse au P. Annat n'a pas voulu compromettre Domat en le nommant; mais Pavillon qui écrit à Domat lui-même, pourquoi lui dit-il « *qui vous ont été confiés* », au lieu de : *qu'il vous avait confiés* ?

3° Au reste, Pascal ne trouvait pas, dans sa conversion, un motif de retirer ces papiers à Domat.

Nous savons, en effet, ce qu'ils contenaient, Nicole les ayant analysés en les réfutant. Pascal y accusait les directeurs de Port-Royal d'avoir manqué de « sincérité »; « ils auraient eu égard, en écrivant, à l'utilité présente »; et leurs écrits présentaient ainsi une « diversité » par laquelle on pouvait les convaincre « d'avoir parlé plus facilement depuis les Bulles qu'auparavant... Aussi lui semblait-il qu'il eût été à propos de les revoir tous et de les réduire à une parfaite conformité d'expressions ». (*Lettre d'un théologien*, contre le P. Annat, 1666. Dans E. Jovy, *Pascal inédit*, t. II, pp. 420-421).

Tel était donc l'écrit de Pascal que Domat devait publier si Arnauld persistait à conseiller aux religieuses de signer : un pamphlet où il démontrait que Port-Royal n'avait jamais été sincère (*ib.*). Dès lors, pourquoi Pascal, en se convertissant, aurait-il dû détruire cet écrit ? Il eût dû, bien plutôt, en demander la publication. Aussi comprend-on, sans peine, pourquoi Pavillon insiste pour que Domat en brûle l'original comme Roannez en a brûlé les copies. « On ne voit point, dit-il, quelle utilité on en pourrait tirer à l'avenir et il y a, au contraire, tout sujet de craindre qu'on en abusât d'une manière préjudiciable à la vérité et à la mémoire de M. Pascal » (cf. E. Jovy, *Pascal inédit*, t. I, p. 378). « D'une manière préjudiciable, etc », car « un homme plus habile que les Jésuites » (*Lettre d'un théologien*, contre le P. Annat, 1666) en pouvait tirer que Port-Royal avait varié et que, pour ce qui est de Pascal, les citations des *Provin-*

ciales valaient tout juste celles de son écrit contre Arnauld. « Aucune utilité », pas même celle de confondre Beurrier.

Le silence de Pascal mourant sur ces derniers écrits témoignerait donc plutôt pour sa conversion. A coup sûr, il ne prouve rien contre elle.

Conclusion. — En résumé :

1° Pascal n'a confié aucun écrit à Domat *au moment de mourir;*

2° Et s'il lui a confié, en 1661, l'écrit dont parle Nicole, il n'avait aucune raison, en mourant, de le lui reprendre.

Des rapports de Pascal et de Domat à propos des écrits de 1661, on ne saurait donc rien conclure, — les Périer et Pavillon l'ont bien compris, — contre une conversion suprême de Pascal.

Pierre-Joseph MONBRUN.

J. TOUZARD, *Moïse et Josué*, fascicule XV du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* d'A. D'ALÈS, colonnes 695-860. Paris, Beauchesne, 1919.

Le sujet de cet article immense en déborde peut-être le titre; mais on ne saurait s'en plaindre, car, si je ne me trompe, nous avons là l'exposé le plus complet de la question mosaïque qu'ait encore écrit un exégète catholique français. Cette question provoqua, il y a quelques années, un certain émoi dans le grand public. Aujourd'hui, à en juger par la teneur générale de la présente étude, par le fait qu'on y parle des polémiques au passé, enfin par la nature des discussions comme par celle des conclusions, il semble qu'il est possible d'aborder ce problème difficile avec sérénité.

Comme on le verra par l' « historique de la question du Pentateuque au sein de l'Eglise catholique » (colonnes 697-753), le problème posé par la critique moderne était, en somme, une nouveauté. L'antiquité n'abordait guère ces recherches d'origine des documents sacrés; elle découvrait principalement en ceux-ci la main de Dieu; les données traditionnelles sur leur attribution à tel ou tel personnage inspiré, les unes assez vagues comme pour Samuel, les autres plus fermes comme pour Moïse, étaient reçues par elle à la manière d'un héritage sans bénéfice d'inventaire. Quand la critique les discuta à l'aide de moyens d'information nouveaux, elle eut trop souvent le tort de se poser en incroyante et, pensant avoir saisi le secret de la composition des livres saints, d'y réduire ou d'en supprimer toute intervention de la Providence divine. Ce sont ses conclusions plus que ses procédés qui soulevèrent contre elle les croyants. L'apaisement de ceux-ci suivit la décision de la Commission biblique du 27 juin 1906. Ils en discutèrent d'abord les termes

avec un reste d'esprit polémique, mais même les moins conservateurs finirent par en apprécier la sagesse. C'est qu'elle était conçue en termes pesés avec soin et très nuancés qui fixaient l'acquis et réservaient l'incertain. L'étude minutieuse et souple qu'en fait M. Touzard servira grandement à la faire mieux apprécier; la critique catholique, guidée et non entravée par l'autorité ecclésiastique, saura, en s'en inspirant, reprendre ces recherches délicates avec la liberté et la réserve qu'elles comportent.

La seconde partie de l'article est consacrée à « l'œuvre de Moïse et de Josué ». On y trouvera une foule de renseignements géographiques et historiques empruntés soit à la Bible, soit aux documents profanes, qui, ayant fixé le milieu, aideront à mieux comprendre les faits. Tout cela forme une synthèse très fournie dont beaucoup d'éléments se trouvaient jusqu'ici dispersés dans les ouvrages techniques; l'auteur les a rendus ainsi utilisables pour tous ceux qui veulent comprendre l'histoire biblique ancienne dans ses conditions humaines. Ils seront, du reste, vite mis à même de constater avec M. Touzard que, si on l'étudie « avec un souci constant de ne pas altérer, par des interprétations arbitraires, les données des textes, on arrive à cette conclusion : les lignes générales de la mission de Moïse et de celle de Josué demeurent celles qu'en lisant l'Hexateuque, tel qu'il se présente à nous, l'exégèse traditionnelle avait tracées » (colonne 815).

Cette conclusion, qui est vraie en ce qui concerne les faits, l'est aussi, mais avec quelques nuances, en ce qui concerne la législation religieuse des Hébreux. Sur ce point important, M. Touzard s'est appliqué à montrer (colonnes 827-859) le développement des principes mosaïques en en suivant les diverses étapes dans les quatre ou cinq codes que renferme notre Pentateuque. Cette étude est des plus formatrices pour l'intelligence de la question mosaïque. Elle montre, en effet, comment la législation primitive donnée par Moïse au peuple élu s'est amplifiée, adaptée, complétée selon les circonstances jusqu'au cours du VI^e^ et même, peut-être, du V^e^ siècle. Toutes les fois qu'on la rééditait, on la mettait au courant des besoins nouveaux; les continuateurs de Moïse y apportaient des précisions; mais participant à son esprit et, le plus souvent, reprenant les formules antiques, ils avaient conscience de ne pas déformer l'œuvre du premier législateur. C'est là une considération que la critique, penchée trop bas sur les textes dont elle examinait les divergences verbales, n'a pas toujours su faire; elle a trop vu la lettre, elle n'a pas assez vu l'esprit.

Ces quelques lignes ne donnent qu'un très faible aperçu de l'important article de M. Touzard. Peut-être suffiront-elles du moins à faire entrevoir tout ce que l'on y peut trouver. Il sera un guide pour ceux qui voudront connaître personnellement ces questions fondamentales dont la solution intéresse tout l'Ancien Testament; ils y sentiront combien d'éléments en restent encore obscurs, combien de conclusions indécises, mais ils comprendront aussi combien les traditions israélite et chrétienne ont raison d'admirer si profondément le génie et l'inspiration de Moïse.

Louis DESNOYERS.

E. DE MOREAU, S. J., *Etude sur Fastré, premier abbé de Cambron, abbé de Clairvaux et de Cîteaux* (+ 1163). Louvain, 1914, in-8° de 20 pages (Extrait des *Mélanges Charles Mœller*, Université catholique de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie. Fasc. 40-41).

Le P. E. de Moreau, déjà avantageusement connu par des travaux historiques de première valeur, particulièrement sur l'abbaye de Villers en Brabant, nous a donné une nouvelle et intéressante contribution à l'histoire cistercienne par son *Etude sur Fastré*. Ce saint personnage, plus connu sous le nom de Fastrède ou Fastrade (*Fastradus*), n'a pas été seulement une grande figure dans l'Ordre de Cîteaux, il a joué, dans l'histoire des démêlés de l'empereur Frédéric Barberousse avec la Papauté, un rôle important, que le P. de Moreau a bien mis en lumière. L'auteur admet avec raison, semble-t-il, malgré le sentiment contraire de L. Delisle, la célébration à Toulouse, en octobre 1160, du Concile dans lequel fut répudié Octavien et Alexandre III solennellement reconnu pour le Pape légitime par les rois de France et d'Angleterre et tout le clergé des deux royaumes. Les b. Lambert, abbé de Cîteaux, et Fastré, alors abbé de Clairvaux, furent, à la suite de saint Pierre de Tarentaise, les artisans les plus actifs de cette reconnaissance. Au chapitre général de Cîteaux, en octobre 1161, un décret de ralliement absolu fut pris, qui rangeait tout l'Ordre sous l'obédience du pape Alexandre III. C'est à tort que le P. de Moreau s'étonne que les Cisterciens aient attendu près d'un an pour se prononcer, après le zèle qu'ils avaient témoigné pour la cause du Pape. Il n'y avait pas d'autre réunion que celle du chapitre général, qui se tenait tous les ans en septembre. Il n'était pas possible de convoquer plus tôt les évêques et abbés de l'Ordre, c'est-à-dire avec leurs compagnons et tous ceux qui venaient apporter au chapitre leurs affaires ainsi que la population ordinaire de Cîteaux, plus de quinze cents personnes. Les difficultés et la lenteur des communications pour les convoquer, la question du ravitaillement de tous ces gens et de leurs montures ne permettaient pas d'y songer. Frédéric Barberousse aurait-il, d'ailleurs, permis aux abbés d'Allemagne de se rendre à une assemblée convoquée expressément pour la question de la reconnaissance du Pape ? Il connaissait trop les dispositions des principaux abbés de l'Ordre pour ne pas deviner la solution qui serait adoptée. La réunion annuelle du chapitre, au contraire, devait moins exciter sa méfiance : il pouvait supposer que cette question ne faisant pas partie du programme nécessaire de l'assemblée on ménagerait les intérêts des monastères allemands en évitant une solution trop radicale.

Il serait à souhaiter que tous les personnages importants du moyen âge rencontrent un biographe aussi érudit et consciencieux que le P. de Moreau. Ce serait tout gain pour l'histoire ecclésiastique.

R.-A. TRILLIX.

Ch. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du* XVII^e *siècle*, publié par A. Rebelliau. Paris, Leroux, 1916, in-8° de 174 p.

L'auteur de ce volume n'a pas prétendu ajouter une nouvelle histoire du culte marial à celles dont la liste ouvre sa riche bibliographie. Ce n'est même pas pour l'approfondir davantage qu'il borne à la France et à la première moitié du XVII^e siècle une étude étendue par tant d'autres à toute la chrétienté et à toute la vie de l'Eglise. De parti pris, il se borne à explorer la littérature proprement religieuse qui résuma toute cette dévotion et en assura le rayonnement rapide.

Au terme de son étude, il constate dans la dévotion mariale des éléments populaires, théologiques et mystiques dont il s'essaie à chercher la provenance dans les divers courants qui se dessinent à peu près successivement dans cette dévotion. Le voilà ainsi amené à étudier ce que le culte marial dut, en France, aux écrivains jésuites (P. Binet, P. Barry, P. Poiré), à saint François de Sales, à l'Oratoire (Bérulle et P. Gibieuf), à Saint-Cyran, à M. Olier et au P. Eudes, et enfin à Bossuet qui, par l'appel au bon sens et à la tradition, éloigne la piété mariale de certains excès ou de dangers dont l'Eglise s'était déjà alarmée.

Tout n'est pas également nouveau dans les aperçus de l'auteur, mais je doute qu'on ait encore, parmi nous, relevé avec autant de science et d'intelligence, analysé avec autant de finesse, caractérisé avec autant de justesse, dépeint avec autant de sympathie et de respect les diverses formes d'un sentiment religieux aussi commun et aussi varié que la dévotion à Marie au XVII^e siècle. M. Flachaire était catholique et encore ici l'amour a doublé la pénétration sans faire tort à la vérité. Certaines critiques impitoyables aux « puérilités d'une sensibilité exubérante », aux « écarts de l'imagination aventureuse » paraîtront parfois sévères. On pourra même n'être pas aussi frappé que lui du danger de voir « la multiplicité des pratiques » transformer la renaissance spirituelle « en une immorale hypocrisie » et « des élans trop passionnés aboutir à un quiétisme équivoque ». Mais il serait ici injuste d'insister. Quelle qu'ait pu être la portée de quelques excès inévitables, « le remède ne serait-il pas aussi pernicieux que le mal ? » L'auteur qui pose la question ne laisse point de doute sur le sens de sa réponse. A ses yeux, « au XVII^e siècle, le culte de Marie fut bien un ressort tendu de vaillance efficace ».

Pourquoi seulement n'a-t-il pas rattaché l'étude de ce culte au XVII^e siècle à ce qu'il fut, en France et dans toute l'Eglise, avant et depuis ? Pourquoi ? Il faudrait le demander aux balles allemandes qui, le 10 septembre 1914, enlevèrent Charles Flachaire à l'amour de sa famille, au service de son pays et à l'espoir des catholiques.

A. Degert.

Jean E. Godefroy, *Les bénédictins de Saint-Vanne et la Révolution*, Paris, Champion, in-12, 322 p.

Il est possible d'entrer assez avant dans l'histoire de l'Eglise de France sans avoir à faire la connaissance des bénédictins de Saint-

Vanne. Sans oublier — ni surfaire — Dom Desgabets, à qui les historiens du Cartésianisme prêtent quelque attention, Dom Calmet et Dom Ceillier sont à peu près dans cette congrégation les seuls noms de quelque notoriété qui comptent dans les lettres ecclésiastiques. Nous ne voyons pas que M. J.-E. Godefroy en ait fait apparaître ici de plus brillants. Son sujet, il est vrai, l'y devait peu porter. Il s'y propose uniquement de nous faire connaître l'attitude de la Congrégation et de ses membres en face de la Révolution.

Tout naturellement, après un rapide coup d'œil sur son origine et son passé, il est amené à nous présenter cette branche lorraine du grand Ordre bénédictin, vers 1789, dans son état moral et matériel, son organisation, son personnel, son esprit, sa vie. Cet état est franchement mauvais. Il y a beau temps que la sève féconde de ce rameau, réformé l'un des premiers parmi les bénédictins français, est plus qu'à demi desséchée, presque tarie. Après l'invasion du Jansénisme dans la congrégation, la foi et la piété ont été atteintes chez la plupart des membres et avec elles les autres vertus monastiques de l'obéissance et de la pauvreté. Les Chapitres généraux qui auraient dû arrêter la décadence l'autorisent, quand ils ne l'accélèrent pas. Chaque jour, ils deviennent de véritables champs clos qui mettent aux prises les tendances, les intérêts, les passions des individus en d'interminables conflits que peuvent seuls apaiser les sentences des tribunaux séculiers ou le conseil du roi. D'un seul coup, un de ces Chapitres supprime l'abstinence bénédictine dans vingt-cinq maisons de la Congrégation, et il faut qu'un ordre du roi la fasse rétablir. Bientôt, c'est l'esprit des encyclopédistes et « des philosophes », ce sont les idées de Rousseau qui franchissent, sans grand effort du reste, les portes des abbayes. Des religieux dénoncent, dans un *Examen philosophique de la règle de saint Benoît*, « les mysticités creuses » de cette discipline; tel autre déverse le ridicule « sur l'extérieur gothique, les modes surannées, les incongruités, les mômeries puériles des moines qui croupissent dans le honteux asservissement de la routine ». D'autres enfin, à l'imitation de quelques Cisterciens de Clairvaux ou de quelques Mauristes de Glanfeuil et de Saumur, se font affilier à la Loge de Flavigny ou à celle de Nancy.

On devine ce que dut être la conduite de pareils religieux en face des premiers actes irréligieux de la Révolution. L'Assemblée nationale n'a pas plus tôt ouvert les cloîtres en laissant les moines libres de rentrer dans la vie civile que la plupart des Vannistes, exactement deux cent soixante-huit sur trois cents cinquante-un, — ils étaient en tout six cents, mais le choix des autres est inconnu, — se prononcent pour l'abandon de leurs maisons.

En face du serment schismatique du 29 novembre 1790, les dix-sept bénédictins déjà curés ou vicaires montrèrent, « pour la plupart », soumission complète. Un grand nombre d'autres se hâtent de le prêter avant qu'il leur soit demandé, et ils fournissent ainsi à l'Eglise constitutionnelle ses premières recrues. Dès le milieu de 1791, 125 d'entre eux ont pris place dans ses rangs, la plupart comme curés, quelques-uns comme vicaires épiscopaux ou professeurs de séminaires et de collèges.

Vient la période de l'abdication des fonctions sacerdotales, de la déchristianisation avouée, du mariage des prêtres, les noms succè-

dent aux noms dans la lugubre liste des Vannistes coupables, dressée ici page à page. A peine de loin en loin quelque reprise de soi, quelque haut le cœur indigné devant de trop violentes mises en demeure d'apostasie. Mais le plus grand nombre, pour s'assurer le pain du lendemain et la sécurité, ne regarde pas au prix dont il les faut payer. A peine si une trentaine ont le courage d'aller chercher hors de la frontière la possibilité de rester fidèles à leurs vœux.

Sur chacun d'eux l'auteur porte une attention minutieuse qui témoigne, sans doute, du sérieux de ses recherches et de l'étendue de son information, mais qui a aussi le tort de disperser l'intérêt ou de réduire son livre aux proportions d'une histoire locale. C'est vraiment s'exagérer l'importance de ces individualités monacales sans relief que de les croire capables d'intéresser notre curiosité autant que celle d'un Grégoire, d'un Talleyrand, d'un Boisgelin ou d'un cardinal de la Luzerne auxquels l'auteur essaie de les comparer pour justifier sa méthode monographique.

A défaut de vues d'ensemble ou de statistiques lumineuses, son travail se présente du moins sur un fondement documentaire qui est fait pour inspirer confiance. Son récit mené d'un ton alerte, écrit d'un style travaillé, — encore que le travail y soit parfois un peu trop sensible, — en font également un livre de lecture agréable autant qu'instructif.

Dans sa préface, M. Godefroy se plaint que dans l'histoire religieuse de la Révolution « le point de vue des réguliers » ait été négligé. L'impression peu sympathique qu'éveille en nous, après l'avoir sans doute éveillé chez lui, cette congrégation dont il nous dépeint l'agonie avec toute la bienveillance compatible avec ses devoirs d'historien, aura sans doute expliqué à ses lecteurs pourquoi de pareils sujets ne sont pas de ceux sur lesquels les historiens catholiques aiment à se porter de préférence.

A. Degert.

P. Juan B. Ferreres, S. J., *El Breviario y las nuevas rúbricas*. Tomo I. El Breviario, tome II. Las nuevas rúbricas. Madrid. 1914, administracion de *Razón y Fe*. Petit in-8° de LII-340 et VIII-282 pages, 3 et 2,50 pesetas. — *La Première Communion des enfants, commentaire canonico-moral sur le décret Quam singulari*. Ouvrage traduit de l'espagnol par un ancien directeur de séminaire. Paris, 5, rue Bayard, in-8 de VII-107 pages.

Le surcroît d'occupations que la guerre a occasionnées ne nous a pas permis de rendre compte plus tôt de ces volumes dus à la plume infatigable du R. P. Ferreres. Son ouvrage sur le Bréviaire romain a paru en articles dans la revue espagnole *Razón y Fe*. Ce travail écrit à l'occasion de la réforme de Pie X est autre chose qu'une étude sur les nouvelles rubriques. L'auteur remonte aux origines du bréviaire et aux diverses modifications qu'il a subies à travers les siècles. Il étudie particulièrement les bréviaires de la *Curie* antérieurs à saint Pie V, le bréviaire du cardinal Quiñones, ceux des provinces de

Tarragone et de Valence en Espagne, et enfin le bréviaire réformé de saint Pie V. Pour chacun de ces bréviaires, il décrit les manuscrits et autant d'imprimés incunables ou rares.

Ce travail est d'autant plus intéressant que l'auteur s'occupe tout particulièrement des livres liturgiques espagnols, peu connus et peu étudiés. Il est même regrettable, à ce point de vue, que l'enquête du P. Ferreres n'ait pas été plus complète et étendue à toutes les provinces de la péninsule. Telle qu'elle est, elle renferme de précieux renseignements.

Dans le premier volume, le P. Ferreres, après une vue d'ensemble sur les principes de la réforme de Pie X passe en revue les réformes précédentes et les divers projets qui n'aboutirent pas. Le second volume indique les changements apportés au bréviaire par la dernière réforme et donne le commentaire des nouvelles rubriques. De bonnes tables facilitent les recherches. Le commentaire, un des derniers venus a, par suite, l'avantage de profiter des travaux qui l'ont précédé et des décisions les plus récentes de la S. Congrégation des Rites. La science canonique de l'auteur lui donne une saveur et un poids particuliers.

2. M. le chanoine Thiveaud a traduit le commentaire du P. Ferreres sur le décret *Quam singulari*, concernant la Première Communion des enfants. L'opuscule est divisé en deux parties : la première, canonique et doctrinale, est le commentaire proprement dit; la deuxième est pratique : elle reproduit la solution de certains cas de conscience ou doutes divers donnée par *Razón y Fe*. Cette dernière partie ne concerne pas exclusivement la première communion des enfants : elle traite de questions pratiques touchant la communion fréquente, la confession et les indulgences, le jeûne eucharistique, la communion pascale des enfants, etc. On retrouve dans cet opuscule la manière de l'auteur et son jugement ferme et éclairé. La traduction ne se ressent pas trop de l'espagnol et se lit facilement.

R.-A. Trilhe.

P. Joseph M. ex Ereto, Cap., *Compendium theologiae moralis iuxta novum codicem Iuris canonici*, Turin, Marietti, 1919, in-8, XI-231 pages. Prix : 5 fr. 50.

L'auteur s'est surtout proposé de distribuer les canons du code suivant l'ordre des traités de théologie morale. Il nous avertit lui-même qu'il ne faut pas chercher dans son livre une exposition des principes de la morale, qui sont plutôt — et à peine — indiqués qu'exposés dans chaque traité. Ainsi pourrait-on lui dire que le livre ne répond pas à son titre, et qu'il est plutôt un recueil des Canons du code suivant l'ordre des traités de théologie morale. Ajoutons que l'auteur se contente de transcrire le texte des canons sans commentaire ou explication. On voit l'utilité de son livre pour ceux qui n'ayant pas le Code, — ou ne voulant pas faire ce travail, — auront ainsi sous la main les nouvelles dispositions du droit pour corriger ou compléter leur manuel de théologie morale. Tel est, d'ailleurs, le but que s'est proposé l'auteur, qui a voulu être utile aux curés et aux confesseurs.

R.-A. Trilhe.

F.-M. Cappello, S. J., *De Censuris iuxta Codicem Iuris Canonici*. Turin, Marietti, 1919; in-8°, IV-207 pages. Prix : 5 fr. 50.

Le R. P. Cappello, à la plume féconde duquel nous devons plusieurs ouvrages de droit canonique, nous donne un traité complet des censures d'après le nouveau Code. Il ne se contente pas de reproduire ce dernier, mais il l'éclaire par les principes et l'enseignement des auteurs. Les censures sont rangées d'après l'ordre classique et non, comme dans le Code, d'après la nature du délit. L'ordre que suit l'auteur est plus familier aux confesseurs et partant plus commode pour eux : il permet de constater rapidement quelles sont les censures qui ont été supprimées et quelles sont celles qui subsistent ou sont réservées. Au for externe, au contraire, l'ordre du Code est plus avantageux, car le juge ecclésiastique voit immédiatement de quelle peine le délit est frappé. Le P. Cappello utilise autant les canonistes que les moralistes, aussi son livre est-il aussi sûr dans sa doctrine et aussi bien informé, que clair et précis dans son exposition.

R.-A. Trilhe.

P. Lhande, *L'enseigne de vaisseau Auguste Lefèvre* (1891-1915), Paris, Beauchesne, 1919, in-12, X-169, avec portraits. Prix : 4 francs.

Biographie très intéressante, d'un jeune marin, fils de l'amiral Lefèvre, disparu avec d'autres officiers dans le torpillage du *Gambetta*, après avoir héroïquement assuré le salut de ses hommes. Un très brillant avenir, mérité par une application continue, lui paraissait réservé. Dieu qui, peu à peu, le détachait du monde, où il avait beaucoup de succès, l'a appelé à une récompense plus haute. Grâce à ses lettres et autres papiers, le P. Lhande a pu écrire un récit très vivant, à recommander aux grands jeunes gens de nos collèges. Il met en relief les qualités sans taire les difficultés et les crises subies. De l'ensemble se dégage une figure très sympathique digne d'exciter l'émulation. Le biographe ne prêche jamais : la leçon n'en est que plus efficace. F. C.

J. Calvet, *Pour refaire la France, II, Le renouvellement intérieur*. Paris, Beauchesne, 1919, in-12, 147 pages. Prix : 3 fr.

Brochure à recommander. Elle contient treize conférences données à Saint-Pierre-de-Chaillot pendant le Carême de 1919. Quiconque aime une pensée originale, sérieuse, forte, exprimée dans une langue claire, sobrement imagée, précise sans sécheresse et simple sans vulgarité, lira et relira volontiers ces pages pleines d'idées suggestives et d'une actualité de bon aloi, puisqu'elles ne font qu'adapter au moment présent les grandes leçons de la vie chrétienne. M. Calvet n'est point de ceux qui édulcorent le devoir. Moraliste expérimenté et psychologue délié, il indique d'une main sûre la voie à suivre pour le renouvellement intérieur sans lequel il est chimérique d'espérer « refaire la France ». F. C.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Distinction honorifique. — Nos anciens élèves et nos lecteurs apprendront avec plaisir la distinction flatteuse dont vient d'être l'objet M. le chanoine Senderens, doyen de notre Ecole supérieure des Sciences. La Société Chimique de Londres, ayant à élire huit membres d'honneur à titre étranger, a nommé deux Américains, un Italien, un Hollandais et quatre Français, dont trois membres de l'Académie des Sciences : MM. Grignard, Urbain, Sabatier et « M. J.-B. Senderens, professeur à l'Institut Catholique de Toulouse ».

Nécrologie. — Notre Institut, déjà très éprouvé par la mort récente de M. le chanoine Valentin, l'éloquent doyen de la Faculté libre des lettres, a encore perdu le R. P. Pantel, S. J., qui était venu apporter à la création de la Section agricole l'appui de son savoir et le concours de son enseignement. Nous ne l'avons possédé parmi nous que quelques mois; mais il avait gagné toutes nos sympathies. Sa courtoisie aimable et discrète, sa belle figure intelligente, son langage qui imposait l'attention par un souci constant du terme précis, ce que l'on devinait de sa valeur scientifique comme de la sévérité de sa vie intime, tout en lui contrastait avec la place modeste où le renfermait un effacement presque excessif. C'était un savant adonné tout entier aux recherches d'entomologie. Sa chambre était garnie de petites cages d'élevage en toile métallique où ses chers phasmes allongeaient leurs membres grêles sur les tiges de rosiers et les feuilles de fraisiers qu'il renouvelait paternellement; dans ses tiroirs, dans des boîtes étiquetées, des œufs venus des Indes lui promettaient de nouvelles générations qu'il suivrait une à une, opérant une sélection soigneuse des individus, dressant des fiches méticuleuses et méthodiques où s'inscriraient les observations journalières. Il éprouvait de la joie à montrer ces petits êtres et ces petites choses et à esquisser en quelques mots mesurés les grandes lois ou les vastes aperçus qu'il arrivait à en tirer. Il s'était épuisé au travail; la mort, en dix jours, l'a enlevé à l'affection de ses collègues et à la vénération de ses élèves.

Joseph Pantel était né au Bacon, canton de Saint-Chély, dans la Lozère, le 23 février 1853. De bonne heure il s'intéressa aux choses de la nature et manifesta les qualités d'observateur curieux et réfléchi

qui devaient faire de lui, plus tard, un éminent biologiste. Ce n'est cependant pas dans cette voie que les aspirations de son âme d'adolescent semblèrent le pousser tout d'abord, et il ne songea sans doute pas qu'il répondait à une vocation scientifique le jour où il commença à prendre ses premières leçons de latin. C'était l'idéal sacerdotal qui l'attirait. Il entra au Petit Séminaire de Chirac avec le seul désir de devenir prêtre. De là, il passa au Grand Séminaire de Mende où, après deux années de philosophie, il commença ses études théologiques. Il ne devait les y poursuivre qu'un an. Le 11 octobre 1873, il entrait dans la Compagnie de Jésus. Son noviciat achevé, il fut envoyé au collège de Sarlat, puis au collège de l'Immaculée-Conception (Caousou), à Toulouse, où il enseigna la physique et la chimie, de 1878 à 1880. A la suite des décrets qui, à cette date, chassèrent de France les communautés de son Ordre, il partit pour l'Espagne où le scolasticat de la Province de Toulouse avait trouvé un refuge. Il y compléta ses études de philosophie et de théologie. Quand il les eut terminées, d'élève il devint professeur en cette même maison où il devait passer une dizaine d'années à enseigner la physique, la chimie, et enfin les sciences naturelles. Il n'avait pas d'ailleurs attendu cette consécration officielle de sa vocation de biologiste pour commencer les recherches qui devaient le signaler bientôt à l'attention et à l'estime du monde savant. En attendant, son enseignement fut interrompu à deux reprises : en 1888, par sa troisième année de noviciat, et en 1892, par des études spéciales à la Faculté des sciences biologiques de Louvain, où il suivit les leçons et travailla aux laboratoires de quelques-uns des maîtres les plus distingués que possédait alors la célèbre Université catholique, comme Carnoy, le fondateur de la revue « La Cellule » et van Gehuchten, le distingué neurologiste mort en Angleterre au début de la guerre.

Les premières publications importantes du P. Pantel datent de 1898. Cette année-là, parut son Mémoire, couronné par l'Institut de France, sur *Le Thrixion halidayanum Rond.* : Essai monographique sur les caractères extérieurs, la biologie et l'anatomie d'une larve parasite du groupe des Tachinaires. Dans le même ordre d'idées devaient paraître, en 1909, les *Recherches sur les Diptères à larves entomobies* : Caractères parasitaires aux points de vue biologique, éthologique et histologique, et, en 1912, la suite de ces mêmes *Recherches*, portant cette fois sur « les enveloppes de l'œuf avec leurs dépendances, les dégâts indirects du parasitisme ». Entre temps, travailleur infatigable, il avait publié, en collaboration avec Robert de Sinéty, un mémoire sur *Les cellules de la lignée mâle chez le Notonecta glauca L.* (couronné par l'Institut de France, 1906). En 1909, paraissaient des *Notes de neuropathologie comparée* : Ganglions de larves d'insectes parasités par des larves d'insectes; en 1914, des *Précisions nouvelles sur la région postérieure du vaisseau dorsal des larves des Muscides*, et un travail sur la *Signification des glandes annexes intestinales des larves des Ptychopteridae et observations sur les tubes de Malpighi de ces Nématocères (larves et adultes)*. Enfin, à différentes époques se placent un certain nombre de communications sous le titre *Notes orthoptérologiques*, en particulier à la Société entomologique de France et à la Société espagnole d'histoire naturelle, et, en tout dernier lieu (novembre 1918), un patient tra-

vail de recherches sur la *Réaction chromatique et non chromatique de quelques phasmides aux excitations dépendant de la lumière.*

Brunner, de Vienne, écrivait au P. Pantel, en 1898 : « Je viens d'être agréablement surpris par votre aimable lettre du 23 décembre, et votre travail merveilleux sur le *Thrixion halidayanum*. Il contient en effet un maximum de pages, mais aussi un maximum de choses intéressantes, constatées avec votre précision accoutumée ». Et telle était la confiance que le célèbre orthoptériste viennois avait dans le talent d'observation et la scrupuleuse honnêteté scientifique du P. Pantel, qu'il lui disait, au sujet d'un cas spécial : « Si vous me l'assurez, j'y crois. Si je l'avais observé moi-même, je n'y croirais pas ».

En 1913, M. Bouvier, professeur au Muséum, lui écrivait de Paris : « J'ai bien reçu vos deux aimables lettres et le paquet de livres que vous avez eu l'obligeance de m'adresser. La distribution en a été faite aussitôt, et je n'ai pas besoin de vous dire qu'elle a rempli de joie et de gratitude ceux qui en furent les heureux bénéficiaires. Pour ma part, je tiens à vous dire combien je suis heureux de posséder la série complète de vos importantes études et l'intérêt que j'y attache. Cela me conduit fort loin des travaux qui sont dans le domaine de mon service et de mes recherches personnelles, ce qui ne m'empêche pas de goûter bien fort et d'apprécier la profonde portée de vos recherches ».

Des éloges semblables lui venaient d'un peu partout de la part de ceux qui pouvaient juger son travail. Nous ne mentionnerons qu'un dernier témoignage de cette haute estime pour notre regretté collègue. La *Real Academia de Ciencias y Artes* de Barcelone, à la nouvelle du deuil qui frappait l'Institut Catholique, a fait parvenir à Mgr le Recteur la lettre suivante :

« Monsieur le Directeur,

« Par l'intermédiaire de notre membre correspondant à Zaragoza, le R. P. Longin Navás, S. J., notre Académie des Sciences et des Arts a appris avec le plus vif regret la perte qu'elle vient d'éprouver avec le décès du R. P. J. Pantel, l'un de ses membres les plus distingués, auquel elle est redevable de son beau et important mémoire sur un Anisolabis ailé.

Notre Corporation, dans sa séance tenue le 27 février, a décidé, pour ce motif, de transmettre à l'Institut Catholique de Toulouse le témoignage de ses condoléances.

Avec toute la considération je m'empresse de vous faire part de cette décision.

Le Président,

Eduardo Alcobé.

ÉTUDE SUR LE LIVRE « DU PAPE »

DU COMTE JOSEPH DE MAISTRE

(*Suite* (1)

II. — L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE

I

L'écrivain est le maître de fixer son sujet, d'en choisir la matière et d'en marquer les limites : tout ce qu'on peut lui demander, c'est de remplir son dessein. Si, dans le cadre qu'il s'est tracé, il dit ce qu'il doit dire au public qu'il a en vue, il mérite qu'on l'écoute; mais si, de plus, il expose une vérité de premier ordre dans une langue originale et vivante et s'il répand la lumière dont les esprits ont particulièrement besoin à l'époque où il écrit, son livre prendra rang parmi les chefs-d'œuvre.

Il se trouve encore des critiques assez attardés pour reprocher à Châteaubriand de n'avoir fait, dans le *Génie du Christianisme*, qu'une œuvre d'imagination et de sentiment : il a charmé et entraîné les esprits, et le public, au sortir de la Révolution, ne lui demandait pas autre chose. La meilleure apologétique est celle qui persuade : Châteaubriand a donc fait, à l'heure où le Premier Consul signait le Concordat, le livre

(1) Voir *Bulletin*, 1920, pp. 81 et suivantes.

qu'il fallait faire. Au reste, il n'y a, pour être de tous les temps, que les ouvrages qui furent bien de leur temps, où l'écrivain a ramassé en quelque sorte la vie d'une époque en donnant une expression immortelle aux idées et aux passions qui l'ont dominée.

Joseph de Maistre n'a pas été, comme Châteaubriand, un simple écho admirablement sonore du sentiment général, l'organe éclatant d'une opinion déjà tout près de se faire jour. Quand il publia le livre *Du Pape*, personne ou peu s'en faut, parmi ses contemporains, ne savait plus guère la vérité qui en fait toute la substance, « que le christianisme repose entièrement sur le Souverain Pontife »; mais il était indispensable que tout le monde l'apprît, surtout les hommes qui voulaient travailler à l'œuvre de restauration sociale. « La vérité » qu'apportait Joseph de Maistre « avait besoin de la France », mais la France n'avait pas moins besoin de la vérité qu'il croyait « nécessaire d'environner de tous les rayons de l'évidence ». L'ouvrage « s'adresse donc particulièrement à une certaine classe de lecteurs » qui partageaient, en grande partie, les sentiments de l'auteur, qui désiraient, comme lui, voir la société se rasseoir sur ses antiques fondements, mais qui ne savaient pas ce qu'il savait, lui, que le plus essentiel de tous, celui qui porte véritablement « l'édifice social », c'est la Souveraineté spirituelle du Pape.

Joseph de Maistre ne s'est pas proposé d'écrire un traité de *Romano Pontifice*, d'établir une thèse théologique par les arguments ordinaires de l'Ecole. Son livre est celui d'un homme d'Etat, convaincu qu'au fond de la lutte engagée à outrance entre l'ancien ordre social et la Révolution il y a une question de théologie, qu'il s'agit, avant tout, d'amener les esprits qui veulent sincèrement « replacer la colonne » de l'autorité royale, à reconnaître le principe de l'autorité papale dans l'Eglise. Toutes les institutions européennes étaient *christianisées;* la religion se mêlait à tout, animait et soutenait tout. Il y avait en particulier, dans le gouvernement naturel et dans les idées nationales du peuple français, un élément théocratique et religieux qui le distinguait parmi les peuples et auquel se rattachait, en grande partie, la suprématie qu'il exerçait sur l'Europe : cet ordre social, Joseph de Maistre croyait que l'on pou-

vait, que l'on devait le restaurer; la plupart des hommes qui avaient placé toutes leurs espérances dans le rétablissement de la royauté, même ceux qui ne rapportaient de l'exil qu'un préjugé aristocratique de plus, « qu'il faut de la religion pour le peuple », le croyaient comme lui. A ces esprits qui ne possédaient que « des vérités diminuées », Joseph de Maistre venait dire : « Sans le Souverain Pontife, tout l'édifice du christianisme est ruiné » et, par suite, « l'édifice social » également; commencez par reconnaître l'autorité suprême du Pape, posez d'abord cette pierre d'angle, sans quoi tout va crouler. Si l'on ne cherche, dans l'œuvre de Joseph de Maistre, que ce qu'il a voulu dire, on reconnaîtra, sans peine, qu'il a dit tout ce qu'il faut, rien de plus, rien de moins, et qu'il a touché le but.

L'ouvrage est distribué en quatre livres : Livre I^er^ : *Du Pape dans ses rapports avec l'Eglise catholique*. Livre II^e^ : *Du Pape dans son rapport avec les souverainetés temporaires*. Livre III^e^ : *Du Pape dans son rapport avec la civilisation et le bonheur des peuples*. Livre IV^e^ : *Du pape dans son rapport avec les Eglises nommées schismatiques*. Il y avait primitivement un V^e^ Livre : *De l'Eglise gallicane* que l'auteur a cru devoir, à juste titre, détacher des quatre premiers livres pour en former un opuscule à part. Il ne pouvait, en effet, sans faire tort à la logique, écrire un livre spécial : *Du Pape dans son rapport avec l'Eglise gallicane* qui n'est qu'une partie de l'Eglise catholique. On disait pourtant autrefois : *l'Eglise gallicane*, tandis qu'on n'a jamais dit : *l'Eglise italienne* ou *l'Eglise espagnole*. C'est qu'il y avait alors, dans cette partie de l'Eglise catholique, « quelque chose de particulier qui lui donnait je ne sais quelle saillie hors de la grande superficie catholique, et ce *quelque chose* devait être nommé comme tout ce qui existe. » *L'Eglise gallicane*, au cours du dix-huitième siècle surtout, affectait, sous prétexte de *liberté*, un tel caractère d'opposition au Souverain Pontife, que « des yeux étrangers à la vérité » ont pu l'envisager « comme n'appartenant pas entièrement à l'Eglise romaine et placée entre les ultramontains et les protestants »; elle-même « a pu quelquefois avoir l'air, en se contemplant trop, de ne pas se rappeler ou de ne pas se rappeler assez qu'elle n'était qu'une province de l'empire catholique ». L'opuscule *De l'Eglise gallicane* devait donc, sans être incorporé au livre *Du Pape*, y faire

suite. Nous en présenterons l'analyse et la critique dans cette étude : pour voir dans son vrai jour « le système religieux » préconisé par Joseph de Maistre, il faut le mettre en face de celui qu'il a voulu écarter.

L'Eglise est la société des fidèles qui professent la doctrine de Jésus-Christ. C'est « le lien d'une même foi » qui relie entre eux les membres de cette société : dès lors, l'autorité qui la régit, qui en assure l'unité, est, avant tout, une autorité enseignante. Une foi commune et sans mélange à la vérité que Jésus-Christ a dite, une autorité chargée par Jésus-Christ d'enseigner cette vérité tout entière et sans erreur possible, ce sont là deux choses corrélatives, inséparablement liées dans la constitution de l'Eglise.

Le caractère essentiel de l'autorité qui gouverne l'Eglise ainsi déterminé par le rôle qu'elle est appelée à remplir, il ne s'agit plus que de savoir où réside cette autorité qui doit l'exercer. Le Pape jouit-il dans l'Eglise de cette autorité suprême d'enseignement. Le Pape a-t-il le droit d'enseigner l'Eglise, de telle sorte que tous les fidèles soient tenus de recevoir docilement l'enseignement qu'il donne, de croire, quand il l'affirme, qu'il enseigne, en effet, la vérité révélée par Jésus-Christ ? Là est toute la question « du Pape dans son rapport avec l'Eglise catholique », à savoir, s'il est infaillible quand il enseigne l'Eglise. Or, la question de l'infaillibilité du Pape se confond avec celle de sa suprématie : c'est le même caractère d'autorité sous deux aspects. Si le Pape est véritablement chef suprême « un chef qui n'a point de chef », ou souverain de l'Eglise, c'est tout un, il est infaillible dans son enseignement. S'il n'est pas infaillible, il n'a pas le droit d'élever la voix avec autorité dans l'Eglise, de se présenter à l'Eglise comme l'interprète autorisé de la parole de Dieu, l'Eglise a le droit, ou mieux, elle a le devoir de ne pas l'écouter, car il pourrait l'entraîner dans l'erreur. Le Pape n'est pas le chef de l'Eglise, l'Eglise n'a pas de chef; c'est un corps sans tête, ou plutôt, l'ensemble des croyants n'est qu'une multitude qui ne forme pas un corps, puisqu'elle n'a plus de centre, ni de signe d'unité. C'est à ce raisonnement que se ramènent tous les arguments de la théologie qui établissent l'infaillibilité pontificale; tous ont pour but de prouver en définitive que la monarchie est le gouvernement de l'Eglise, que

le Pape est souverain; ils aboutissent tous à un même point, à déduire l'infaillibilité du Pape de sa souveraineté.

Cet aspect d'une vérité fondamentale devait saisir tout particulièrement Joseph de Maistre. Il a été, on peut le dire, l'homme d'une seule idée; toute son œuvre tourne autour de l'idée de souveraineté, il a fait, du relèvement de cette idée dans les esprits, l'affaire de toute sa vie. Or, la souveraineté du Pape dans l'Eglise lui apparaissait comme le type et la garantie tout à la fois du pouvoir royal dans l'Etat; il fallait donc, avant tout, affirmer ce fondement du système religieux » qui est la condition indispensable de l'ordre social en Europe : c'est pour cela, encore une fois, qu'il a écrit le livre *Du Pape* qui se résume dans cette proposition : L'Eglise est une monarchie dont le Pape est le souverain.

II

Joseph de Maistre va tout de suite au cœur de la question et s'attache à démontrer que l'infaillibilité est le caractère essentiel de la souveraineté pontificale. Son livre s'ouvre par un chapitre qu'il intitule : *de l'infaillibilité*, et, du reste, toute la première partie de l'ouvrage roule sur ce sujet : « Le rapport du Pape avec l'Eglise catholique » consiste, en effet, surtout en ce qu'il lui enseigne la vérité révélée par Jésus-Christ.

Joseph de Maistre prend à son compte le raisonnement qui constitue, avons-nous dit, le fond de l'argumentation théologique au sujet de l'autorité du Pape : le Pape est le chef suprême de l'Eglise; donc il est infaillible. Seulement, de ce raisonnement, il semble, tout d'abord, ne vouloir retenir que l'armature, la construction logique; au lieu de mettre à la base les données de la foi, il tente de l'asseoir sur un principe d'ordre social. De là le reproche qu'on lui a fait d'avoir établi sa thèse sur un paralogisme en cherchant à démontrer une vérité théologique et surnaturelle par un raisonnement de philosophie politique.

Joseph de Maistre, croyons-nous, n'a pas commis la confusion d'idées qu'on lui attribue : il avait trop le sens catholique et il voyait trop clair dans sa pensée pour jeter dans les fondations du monument qu'il voulait élever à la gloire de l'Eglise des éléments hétérogènes et ruineux. Bien des gens, sans y re-

garder d'assez près, l'ont accusé de paradoxe. Il est neuf et hardi dans la forme, mais il se défend, et il a raison, d'être nouveau dans le fond. Il se propose, en effet, de ranimer le sentiment catholique sur un point de doctrine qu'il regarde comme « la clef de voûte du système religieux » : pourrait-il, sans commettre une faute contre l'esprit de vérité, rien avancer qu'il n'ait puisé dans le large courant de la tradition ? C'est de là qu'il tire et c'est là qu'il rapporte toute la substance de ses idées; il s'est réservé uniquement d'en former la trame à sa manière, avec un art propre à son génie. Il nous a semblé nécessaire, pour asseoir une appréciation claire et motivée de l'ouvrage de Joseph de Maistre, de présenter ici tout d'abord une analyse fidèle et détaillée du Livre premier d'où tout le reste découle comme une conséquence.

III

Les vérités théologiques ne sont que des vérités générales divinisées dans le cercle religieux.

L'infaillibilité dans l'ordre spirituel, et la *souveraineté* dans l'ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes. L'un et l'autre expriment cette haute puissance qui les domine toutes, dont toutes les autres dérivent, qui gouverne et n'est pas gouvernée, qui juge et n'est pas jugée. Quand nous disons que l'Eglise est infaillible, nous demandons seulement qu'elle jouisse du droit commun à toutes les souverainetés possibles, qui toutes agissent nécessairement comme infaillibles, car tout gouvernement, quelle qu'en soit la forme, est absolu; ses lois, ses décisions sont sans appel.

Il ne s'agit donc que de savoir où est la souveraineté dans l'Eglise. Or, s'il y a quelque chose d'évident pour la raison autant que pour la foi, c'est que l'Eglise universelle est une monarchie. L'idée seule de l'universalité suppose cette forme de gouvernement, dont l'absolue nécessité repose sur la double raison du nombre des sujets et de l'étendue géographique de l'empire. Aussi tous les écrivains catholiques et dignes de ce nom conviennent unanimement que le régime de l'Eglise est monarchique, mais suffisamment tempéré d'aristocratie pour qu'il soit le meilleur, le plus parfait des gouvernements. Cette

forme monarchique n'a jamais été contestée ou déprimée que par les factieux qu'elle gênait.

Au XVI^e^ siècle, les révoltés attribuèrent cette souveraineté à l'Eglise, c'est-à-dire au peuple. Mais il ne peut y avoir d'*Eglise chrétienne républicaine*. Dès qu'il n'y a plus de centre ni de gouvernement commun, il ne peut y avoir d'unité, ni par conséquent d'*Eglise universelle* ou catholique; dans cette supposition, il n'y a pas de *moyen constitutionnel* pour savoir si une église particulière, un groupe de croyants est en communion de foi avec les autres. Quant au gouvernement aristocratique, il n'a jamais existé dans l'Eglise; il n'y a jamais eu de corps qui ait eu la prétention de régir l'Eglise sous une forme élective ou héréditaire.

La forme monarchique du gouvernement de l'Eglise une fois établie, puisque toute autre forme se trouve rigoureusement exclue, l'infaillibilité n'est plus qu'une conséquence de la *suprématie* ou plutôt c'est la même chose sous deux noms différents. Quand même aucune promesse divine n'eût été faite au Pape, il ne serait pas moins infaillible ou, du moins, censé tel, car, s'il est souverain, on ne peut appeler de son jugement. Dans la pratique, c'est la même chose de n'être pas sujet à l'erreur, ou de ne pouvoir en être accusé; c'est ainsi que l'erreur ne peut être opposée aux souverains temporels qui n'ont jamais prétendu à l'infaillibilité. Nier la suprématie du Pape, c'est détruire l'unité visible de l'Eglise, tous les catholiques en conviennent; mais on ne saurait appeler des décrets du Pape sans nier sa suprématie. Les théologiens qui ont cru pouvoir concilier la suprématie du Pape avec l'appel de ses décrets au futur concile, ne l'ont fait qu'au prix d'une contradiction.

En réalité, les décrets dogmatiques des Souverains Pontifes ont toujours fait loi dans l'Eglise; dès lors, l'Eglise a toujours cru que le Pape est infaillible. Cette croyance ne s'est pas formée à l'époque où des théologiens commencèrent à en disputer; on donna simplement alors, comme cela est arrivé pour d'autres croyances, un nom nouveau à une croyance aussi ancienne que l'Eglise.

Tel est donc l'ordre des vérités sur lesquelles repose la constitution de l'Eglise d'après la nature des choses autant que par la volonté de son fondateur. L'Eglise est une par la profession

que font tous les fidèles de croire à la doctrine du Christ, l'unité de l'Eglise appelle la forme monarchique, l'infaillibilité est le caractère essentiel du pouvoir souverain d'enseignement.

Si l'on refuse la souveraineté au Pape, où pourrait bien être l'unité de gouvernement nécessaire pour assurer l'unité de l'Eglise ? Il n'y a plus, en dehors du Pape, qu'une autorité dispersée, morcelée, dans les évêques; par suite, il y a des églises, il n'y a plus une Eglise. Il faut, pour maintenir l'unité, l'unité visible, une autorité centrale, reconnue de toute l'Eglise. Les évêques, à l'état de dispersion, ne peuvent constituer cette autorité indispensable.

Le pourront-ils en se réunissant ? L'assemblée des évêques, le Concile général formera-t-il l'autorité nécessaire au gouvernement de l'Eglise universelle ? Mais les Conciles ne sont, dans l'Eglise, que des pouvoirs intermittents, extrêmement rares et purement accidentels, sans aucun retour périodique et légal. Où est le gouvernement de l'Eglise, l'autorité souveraine dans les longs intervalles qui séparent ces assemblées dont la réunion dépend toujours du hasard des circonstances ? Cependant, la souveraineté doit toujours vivre, toujours veiller, toujours agir; si elle cesse de gouverner, elle cesse d'exister. *Il n'y a pour elle aucune différence entre le sommeil et la mort.*

Au reste, le Concile général est si loin d'être l'autorité souveraine établie pour gouverner l'Eglise, qu'il n'existe comme tel que par la volonté du Pape; c'est le Pape qui fait d'une assemblée d'évêques un Concile œcuménique et lui communique le pouvoir souverain, infaillible qu'elle exerce accidentellement dans l'Eglise. Les conciles œcuméniques ne sont et ne peuvent être que *le Parlement ou les Etats généraux du christianisme rassemblés par l'autorité et sous la présidence du souverain.* Au Souverain Pontife seul appartient essentiellement le droit de convoquer les Conciles généraux, parce que, indépendamment de toute idée théologique, la nature des choses veut absolument qu'un Concile œcuménique ne puisse être convoqué que par une autorité œcuménique. Attribuer ce pouvoir à l'autorité temporelle, c'est faire un étrange paralogisme, c'est supposer une monarchie universelle et, de plus, éternelle.

Les empereurs grecs, dont la rage théologique est un des grands scandales de l'histoire, étaient toujours prêts à convo-

quer des conciles, et lorsqu'ils le voulaient absolument, il fallai. bien y consentir; car l'Eglise ne doit refuser à la souveraineté qui s'obstine, rien de ce qui ne fait naître que des inconvénients. Mais cela même prouve qu'un tribunal accidentel, dépendant du caprice des princes, ne saurait avoir été choisi pour régir l'Eglise éternelle et universelle. Du reste, les Papes ont foudroyé toutes les hérésies depuis Arius jusqu'à Eutychès, et leurs décisions suffisaient à l'Eglise, sans qu'il fût besoin de Conciles œcuméniques pour les réprimer.

Le Concile général qui ne peut s'assembler que sur l'ordre du Pape ne peut rien faire non plus sans le Pape; ses actes n'ont d'autorité qu'à la condition d'être approuvés par le Pape. Si cette consécration fait défaut, les décisions du Concile sont sans force et l'assemblée qui les a rendues n'est pas un Concile général. Veut-on s'en convaincre par une hypothèse très simple ? Il suffit de supposer qu'au XVI^e^ siècle l'Eglise orientale séparée, dont tous les dogmes étaient alors attaqués ainsi que les nôtres, se fût assemblée en Concile *œcuménique*, à Constantinople, à Smyrne, etc., pour dire anathème aux nouvelles erreurs, pendant que nous étions assemblés à Trente pour le même objet; où aurait été l'Eglise ? Otez le Pape, il n'y a plus moyen de répondre. Le caractère œcuménique, en effet, ne dérive point, pour les Conciles, du nombre des évêques qui les composent; il suffit que tous soient convoqués; ensuite vient qui veut et qui peut. Il y avait cent cinquante évêques à Constantinople, en 381; il y en avait mille à Rome en 1139, et quatre-vingt-quinze seulement dans la même ville en 1512, en y comprenant les cardinaux. Cependant, tous ces Conciles sont généraux; preuve évidente que le Concile ne tire sa puissance que de son chef.

Dès lors, la question si débattue, *si le Pape est au-dessus du Concile ou le Concile au-dessus du Pape* n'a pas de sens, car c'est demander si le Pape est au-dessus du Pape, ou le Concile au-dessus du Concile, puisqu'il n'y a pas de Concile sans le Pape. Imagine-t-on le Pape d'un côté, les Evêques de l'autre ? L'hypothèse est monstrueuse, c'est l'anéantissement de l'Eglise, puisque, encore une fois, il n'y a pas d'Eglise sans Pape et qu'on ne peut concevoir non plus, sans contradiction, un Pape qui ne soit point le chef d'une Eglise.

Si l'on veut dire simplement que le Pape ne peut revenir sur un dogme décidé par lui et par les évêques réunis en Concile général, cela est de toute évidence, mais pour une raison qui n'a aucun rapport avec la question que l'on a posée, à savoir qu'il n'y a pas de vérité contre la vérité.

Les Conciles cependant peuvent être très utiles, parfois même nécessaires, en ce sens qu'ils sont en état, comme nous l'avons vu par celui de Trente, d'exécuter des choses qui auraient passé non le *droit*, mais les *forces* du Souverain Pontife seul. Ces assemblées seraient de droit naturel, quand elles ne seraient pas de droit ecclésiastique, n'y ayant rien de si naturel que toute association humaine se rassemble comme elle peut se rassembler, c'est-à-dire par ses représentants présidés par un chef, pour faire des lois et veiller aux intérêts de la communauté. Mais un corps représentatif intermittent, surtout s'il est accidentel et non périodique, est, par la nature même des choses, partout et toujours inhabile à gouverner; et, pendant ses sessions même, il n'a d'existence et de légitimité que par son chef.

Tel était le cas des Etats généraux, tel est celui des Conciles œcuméniques. Il y en a eu vingt et un (1) dans toute la durée du christianisme, ce qui assignerait à peu près un Concile œcuménique à chaque époque de quatre-vingt-six ans; mais l'on voit que depuis trois siècles la religion s'en est fort bien passée (2); Quelque extraordinaires qu'aient été, dans les temps modernes, les besoins de l'Eglise, le Pape y a pourvu : du reste, l'infaillibilité du Pape « consiste en ce que toutes les questions auxquelles il se sent assisté d'assez de lumières pour les juger, il les juge; et les autres auxquelles il ne se sent pas assez assisté de lumière pour les juger, il les remet au Concile » (3).

Rien, dans toute l'histoire ecclésiastique, n'est aussi invinciblement démontré, pour la conscience surtout, qui ne dispute jamais, que la suprématie monarchique du Souverain Pontife. Joseph de Maistre fait une énumération rapide des monuments de la tradition qui, d'âge en âge, établissent la suprématie du Pape, de la manière la plus incontestable, depuis le berceau du

(1) Depuis le Concile du Vatican, il y en a vingt-deux.
(2) Le Concile de Trente fut clos en 1563.
(3) Au Perron.

christianisme jusqu'à nos jours. Tout homme libre de préjugés confessera franchement, comme Tournely, un théologien gallican, « qu'il est accablé par le poids de ces témoignages » qui établissent, en même temps que la souveraineté du Pape dans l'Eglise, son infaillibilité.

Bossuet, pour concilier la suprématie pontificale et le privilège qui y est inhérent avec des préjugés qu'il se croyait obligé de ménager s'attacha, de toutes ses forces, à la célèbre et vaine distinction du *siège* et de la personne du Souverain Pontife.

Le *siège* de Pierre est indéfectible bien que chaque Pontife pris à part soit *faillible*. « Tous les Pontifes romains doivent être considérés comme la seule personne de Pierre continuée, dans laquelle la foi ne saurait jamais manquer; que si elle vient à trébucher ou à tomber même, chez quelques-uns, on ne saurait dire, néanmoins, qu'elle tombe jamais entièrement, puisqu'elle doit se relever bientôt. » Bossuet et les théologiens qui l'ont suivi dépouillent les hommes qui se succèdent sur la chaire de saint Pierre du privilège de l'infaillibilité pour en revêtir une abstraction; ils admettent la souveraineté d'une dynastie, dont aucun membre n'est souverain; c'est une contradiction. Rien d'ailleurs n'est plus opposé à l'économie générale de la religion où Dieu a tout attaché, même sa grâce, à des signes sensibles. Ce n'est pas à un être abstrait que Jésus-Christ a confié le gouvernement de son Eglise, mais à un homme que l'on peut voir, entendre sur le siège de Pierre; c'est donc à cet homme, non pas à une idée, qu'il a remis, avec le droit d'enseigner la vérité qu'il a dite, le pouvoir de l'exercer sans faillir.

On a tenté d'opposer à la monarchie pontificale et au privilège qui y est attaché, le décret rendu par le Concile de Constance dans la session IV où cette assemblée, après s'être déclarée *Concile œcuménique* décida « que toute personne de condition et dignité quelconque, même papale, était tenue d'obéir au Concile en ce qui regardait la foi et l'extirpation du schisme ». « La réponse est aisée. Il faut dire que l'*Assemblée déraisonna*..., comme ont déraisonné toutes les assemblées imaginables, nombreuses et non présidées. » Tant qu'elle n'eut point à sa tête un Pape certain, ce fut un *conseil* et non un *concile*. Elle statua sur la foi : pourquoi pas ? Un Concile de province peut statuer sur le dogme; et si le Saint-Siège l'approuve, la dé-

cision est inébranlable. C'est ce qui est arrivé aux décisions du Concile de Constance. On a beaucoup répété que le *Pape les avait approuvées.* Le Pape Martin V, en effet, dans la XLV^e^ Session du 22 avril 1418, approuva tout ce que le Concile avait fait *conciliairement* (ce qu'il répète deux fois) *en matière de foi.* Il a donc approuvé les décisions portées dans cette Assemblée contre les erreurs de Wiclef et de Jean Huss; mais que le corps épiscopal séparé du Pape et même en opposition avec le Pape puisse faire des lois qui obligent le Saint-Siège et prononce sur le dogme d'une manière divinement infaillible, cette proposition reste, après le Concile de Constance, ce qu'elle était avant, une proposition inouïe dans l'Eglise : par une bulle du 10 mars, Martin V défendit les appels des décrets du Saint-Siège qu'il appela le *souverain juge.*

Il ne s'ensuit pas, au reste, de ce que l'autorité du Pape est souveraine, qu'elle soit au-dessus des lois et qu'elle puisse s'en jouer. C'est le propre de l'autorité régulière de s'exercer conformément aux lois établies; celle du Pape, parce qu'elle est la plus sainte de toutes, s'y astreint, si l'on peut dire, plus qu'aucune autre. L'exercice de l'autorité papale est donc réglée *par les canons;* mais cette obligation ne saurait en rien porter atteinte au pouvoir inhérent à son autorité souveraine de faire des lois, de les faire exécuter, de les abroger, et d'en dispenser, *lorsque les circonstances l'exigent.*

Ce qui demeure incontestable, c'est que si les Evêques réunis *sans le Pape* peuvent s'appeler l'Eglise, et s'attribuer une autre puissance que celle de certifier la personne du Pape, dans les moments infiniment rares où elle pourrait être douteuse, il n'y a plus d'unité, et l'Eglise visible disparaît.

Les décisions doctrinales des Papes ont toujours fait loi dans l'Eglise : il suffit de constater ce fait pour établir, sans contestation possible, leur souveraineté. Les adversaires de l'infaillibilité pontificale ont tenté cependant de ruiner cette conclusion en soutenant que les décisions des Papes tiraient toute leur force du consentement de l'Eglise. La preuve en est, disent-ils, que souvent ces décisions, avant d'être reçues, ont été examinées dans les Conciles avec connaissance de cause. Puisque les Conciles en ordonnaient l'examen, elles n'étaient donc pas regardées comme définitives.

Pour que cet examen fournît, en effet, la preuve qu'on y voulait voir que le Pape n'a pas, en matière de foi, une autorité souveraine, il faudrait établir que les Conciles ont pris connaissance, *comme juges proprement dits*, des décisions dogmatiques des Papes, et qu'ils se sont ainsi arrogé le droit de les accepter ou de les rejeter : or, c'est ce qu'on ne pourra jamais faire. Si les Papes ont laissé parfois les Conciles examiner leurs constitutions, ç'a été de leur part pure condescendance en vue du plus grand bien. Un exemple frappant de cette théorie se tire du Concile de Chalcédoine si souvent cité. Le Pape y permit bien que sa lettre fût examinée et cependant jamais il ne maintint, d'une manière plus solennelle, *l'irréformabilité* de ses jugements dogmatiques. Pour que les faits fussent contraires à la supposition de pure condescendance, il faudrait qu'il y eût à la fois contradiction de la part des Papes et jugement de la part des Conciles, ce qui n'a jamais eu lieu.

Bien plus, aucun évêque, même parmi ceux qui prétendaient examiner les décisions dogmatiques du Saint-Siège *avec connaisance de cause et comme juges de la foi*, n'aurait cru pouvoir s'arroger le droit de les déclarer fausses et de les rejeter comme telles. Mais si les Evêques n'ont pas le droit de rejeter les décisions pontificales, s'ils ne peuvent, sans trahir leur devoir d'évêques catholiques, manquer d'y adhérer, en sont-ils vraiment *les juges* au sens exact et plein de ce mot ?

Les Conciles généraux peuvent donc examiner les décrets dogmatiques des Papes, mais simplement pour en pénétrer le sens, pour en rendre compte à eux-mêmes et aux autres, pour les confronter à l'Ecriture, à la tradition et aux Conciles précédents, pour répondre aux objections, pour rendre ces décisions plausibles, évidentes à l'obstination qui les repousse, pour en *juger* enfin, si l'on veut comme chacun peut et doit juger de la vérité, des preuves qui en établissent la certitude, avant de la reconnaître et de la propager.

On a pu soumettre à un nouvel examen, dans le Concile de Florence, une question déjà décidée dans celui de Lyon, et cela, pour ouvrir une *voie d'explication* qui facilitât aux Grecs leur rentrée dans l'Eglise. Pourquoi ne pourrait-on pas, dans des circonstances analogues, soumettre les décisions des Papes à

l'examen d'un Concile, sans que cette démarche préjudiciât en rien à l'infaillibilité pontificale ?

Les faits sont la pierre de touche du droit. Nous disons que le Souverain Pontife, parlant à l'Eglise *ex cathedra*, ne s'est jamais trompé et ne se trompera jamais. En effet, nul n'a pu relever dans toutes les décisions dogmatiques des Papes une seule erreur. De tous les cas où les Gallicans ont tenté de trouver en défaut l'autorité doctrinale des Papes, Joseph de Maistre ne croit devoir en discuter que deux, le cas du pape Libère et celui du pape Honorius; « le reste, dit-il, ne vaut pas l'honneur d'être cité. » Ceux-là, non plus, ne présentent, du point de vue théologique, la moindre difficulté, puisque l'on ne saurait montrer ni dans l'un ni dans l'autre, quelle que soit d'ailleurs l'appréciation qu'on en porte, une définition dogmatique imposée à la foi de l'Eglise par l'autorité suprême.

Joseph de Maistre s'est adressé tout d'abord à ceux qu'il appelle « les catholiques systématiques », c'est-à-dire à ces catholiques dont la foi manque, non de sincérité, mais de logique, parce qu'un système préconçu défigure à leurs yeux l'autorité souveraine à laquelle ils ne laissent pas d'obéir. Il se tourne à la fin de ce premier livre *Du Pape* vers « la foule trop nombreuse des ennemis et des indifférents, surtout vers les hommes d'Etat qui en font partie » et il leur dit : Vous ne voulez pas que les peuples vivent sans religion, — c'était alors l'opinion commune, même parmi les gens qui se passaient de religion pour eux-mêmes ? — Le christianisme, et par sa valeur intrinsèque, et parce qu'il est en possession, vous paraît préférable à toute autre. Vous attachez peu d'importance à la partie dogmatique de cette religion : raison de plus pour ne pas laisser agiter l'univers par des discussions où vous ne voyez que des disputes de mots. Ce que vous cherchez, vous, ce que veut la politique, c'est une décision *légale* qui calme les esprits; vous l'aurez bien plus vite et plus sûrement si, au lieu de l'attendre d'une assemblée, vous la demandez au Pape.

Mais si le Pape peut décider à lui seul de la foi de l'Eglise, quel despotisme ne pourra-t-il pas exercer sur l'esprit humain ? N'est-ce pas l'anéantissement de la pensée pour les catholiques ? L'autorité du Pape s'exerce dans deux sphères, le dogme et la discipline; il définit des vérités, il prescrit des lois. Sous le pre-

mier rapport, sa juridiction sur les esprits ne sort pas des limites du symbole des Apôtres; le cercle, comme on voit, n'est pas immense, et l'esprit humain a de quoi s'exercer en dehors de ce périmètre sacré.

Le despotisme sur la pensée, tant reproché aux Papes, est une pure chimère. Supposons qu'on demande de nos jours, dans l'Eglise, *s'il y a une ou deux natures dans l'Homme-Dieu*, où est le despotisme qui dit *oui* ou *non* sur cette question ? Le Concile qui la déciderait n'imposerait-il pas, comme le Pape, *un joug sur la pensée*.

Quant à la discipline, elle est générale ou locale. La première n'est pas fort étendue ou, pour mieux dire, il y a fort peu de points qui ne puissent être altérés sans menacer l'essence de religion.

La seconde dépend des circonstances particulières dont les Papes ont toujours tenu le plus grand compte, au point d'aller au-devant des besoins et des désirs des Eglises, par exemple pour les rits au sujet desquels ils ont montré une condescendance inimaginable. Sur tout ce qui intéresse véritablement le patriotisme, les affections, les habitudes, et pour tout dire enfin l'orgueil national, nulle nation ne doit redouter l'infaillibilité pontificale qui ne s'applique qu'à des objets d'un ordre supérieur.

Les pouvoirs de l'univers se limitent mutuellement par une résistance réciproque; la puissance du Pape n'est pas exempte de cette loi. Ainsi elle se trouve naturellement bornée, de fait, par les canons de l'Eglise, les lois et les coutumes des nations, les souverainetés, les grands tribunaux, la prescription, les représentations, les négociations, le devoir, la crainte, la prudence, et par-dessus tout, l'opinion, *reine du monde*.

Tout nous ramène aux grandes vérités établies. Il ne peut y avoir de société humaine sans gouvernement, ni de gouvernement sans souveraineté, ni de souveraineté sans infaillibilité; et ce dernier privilège est si absolument nécessaire qu'on est forcé de supposer l'infaillibilité, même dans les souverainetés temporelles (où elle n'est pas), sous peine de voir l'association se dissoudre. L'Eglise ne demande rien de plus que les autres souverainetés, quoiqu'elle ait au-dessus d'elles une immense supériorité, puisque l'infaillibilité est d'un côté *humainement*

supposée, et de l'autre *divinement promise*. Cette suprématie indispensable ne peut être exercée que par un organe unique : la diviser c'est la détruire.

Tel est, en substance, le premier livre de l'ouvrage de Joseph de Maistre : dans l'analyse que nous venons de donner, rien d'essentiel n'a été omis. Tout roule, on le voit, sur la souveraineté pontificale dont le caractère distinctif, inaliénable est l'infaillibilité.

V

La thèse de Joseph de Maistre ou plutôt la forme dont il a revêtu une théorie qui constitue le fond de la croyance catholique par rapport à l'autorité du Pape dans l'Eglise, a donné lieu à des malentendus faciles à dissiper. Faute de considérer la question sous les divers aspects qu'il a envisagés et de distinguer les principes qu'il a invoqués tour à tour, on lui a imputé des confusions d'idées qu'il n'a pas commises; on lui a fait dire tout à la fois plus et moins de choses qu'il n'en a dit.

Il faut toujours se rappeler, encore une fois, quand on le lit, le but qu'il s'est proposé, en écrivant le livre *Du Pape* et « la classe de lecteurs à qui l'ouvrage s'adresse particulièrement ». Sans doute, c'est « une vérité du premier ordre », faite pour tout le monde, qu'il s'attache à « environner de tous les rayons de l'évidence », mais cette vérité il la proclame surtout à l'adresse de « la France qui en a besoin plus que tout autre peuple ». Il écrit « particulièrement » pour la France royaliste, pour ces politiques à courte vue qui s'imaginent « que la révolution est terminée », parce que Louis XVIII est sur le trône de ses ancêtres, « que la colonne est replacée parce qu'elle est relevée », qui sont dévoués au souverain et en même temps « révolutionnaires », toujours prêts à battre en brèche le plus ferme appui de la souveraineté, l'autorité du Pape, « à qui la souveraineté en Europe, en France plus encore qu'ailleurs, doit tout. »

Croyant sincère, pénétré, jusqu'au fond de l'âme de la foi chrétienne, doué du sens catholique le plus délicat et le plus sûr, Joseph de Maistre, cependant, n'est pas, à proprement parler, un écrivain religieux. Ce qu'il considère, dans la religion, ce qu'il veut mettre en vue, c'est le côté politique, la portée so-

ciale du catholicisme. Convaincu de la nécessité d'appuyer le trône à l'autel, et sachant sur quelles bases peut s'établir cette alliance de la monarchie et de la religion dont tout le monde parle et dont presque personne, soit dans les régions où s'agitent les intérêts et les passions politiques, soit même dans le clergé qui croit avoir retrouvé sa place à l'ombre du trône antique, ne discerne exactement les conditions essentielles, il est également persuadé et il vient dire à ses contemporains que, « pour tout refaire », la première chose à faire, c'est que le roi de France reprenne « la tête du système religieux de l'Europe », la tutelle de l'église romaine ». La religion est le fond de tout, elle a « les promesses de la vie présente comme de la vie éternelle ». Le Pape est le pivot de l'ordre social, parce qu'il est le chef de l'ordre religieux; c'est lui qui, par son autorité, anime et soutient tout dans l'Eglise, les institutions, les lois, les œuvres, la vie tout entière de l'Eglise; il est « la clef de la voûte européenne : l'ordre social repose sur le christianisme et le christianisme sur le Pape. Telle est « la vérité de premier ordre » que Joseph de Maistre se propose de faire pénétrer dans des esprits qui, tout en s'estimant « amis de la religion et du roi », l'ignorent ou n'y ont pas réfléchi.

Que le Pape ait dans l'Eglise un pouvoir souverain, cette situation toute surnaturelle relève uniquement de la volonté divine qui a créé l'Eglise; il n'y a donc qu'un moyen d'en établir la réalité, c'est de prouver que Jésus-Christ a donné, en effet, à son Eglise la forme du régime monarchique. La démonstration, pour être rigoureuse, doit se renfermer dans la sphère théologique, s'appuyer exclusivement sur les données de la foi, c'est-à-dire sur la parole de Dieu interprétée par l'Eglise qui a reçu la mission d'annoncer la vérité que Jésus-Christ lui a dite, toute argumentation basée sur d'autres principes, pris en dehors de l'enseignement de la foi peut tout au plus créer, dans es esprits trop peu avertis, cette sorte d'illusion qui tient les vraisemblances pour des preuves.

On a opposé cette fin de non-recevoir à Joseph de Maistre : se thèse pècherait par la base; il n'aurait dépensé tant d'esprit que pour aboutir au paralogisme « *de l'ignorance du sujet* » en cherchant à démontrer la suprématie et l'infaillibilité du Pape, deux privilèges tout *divins* par des principes philosophi-

ques. Bien plus, son zèle pour l'autorité du Pape l'aurait trahi à ce point qu'à force de vouloir la mettre hors de toute contestation, il l'aurait « trop humanisée ». En un mot, il aurait commis cette double erreur de rapporter la souveraineté spirituelle et la souveraineté temporelle à une même cause, la nécessité sociale, et d'en déduire également le privilège du Souverain Pontife et « la prérogative royale », il aurait effacé le caractère surnaturel et unique de la Papauté pour la ramener au rang d'une grande institution politique, essentielle, si l'on veut, mais, en quelque sorte, aussi naturelle que les autres et adaptée à la même fin. Ne dirait-on pas, en effet, à entendre Joseph de Maistre, que le christianisme a été créé pour assurer l'ordre social, et que Jésus-Christ fondant son Eglise dans ce but, a dû lui donner une constitution monarchique, parce que ce régime était indispensable pour le rôle qu'il l'appelait à remplir ?

Cette accusation est-elle fondée ? Joseph de Maistre, nous l'avons dit et répété, a écrit son livre, comme on plaide, surtout pour persuader des esprits qu'il savait rebelles à la grande cause dont il avait pris à tâche d'assurer le triomphe. Il a eu recours pour cela aux arguments *ad hominem*, il s'est appuyé, en partie, sur des principes que ses adversaires ne pouvaient pas rejeter, quelle qu'en fût d'ailleurs la portée objective : tactique d'autant plus naturelle que ces principes étaient également les siens. De là, dans la démonstration de sa thèse, deux courants d'idées qui se mêlent perpétuellement et semblent même se confondre. La théologie et la philosophie politique y parlent tour à tour; comme elles parlent dans le même sens, le lecteur peut croire que Joseph de Maistre leur accorde la même autorité. Il y a là un défaut de composition qui s'explique par le génie propre de l'écrivain : c'est de lui surtout que l'on peut dire qu'en le lisant on n'a pas affaire à un auteur qui déduit méthodiquement sa pensée sur un sujet donné, mais à un « honnête homme plein de discours », qui cause, qui va, vient, ici, là, où ses idées le mènent, ou mieux, ses impressions, comme s'il recevait de ceux qui l'écoutent le contre-coup de sa parole.

(*A suivre.*) Germain Breton.

SAINT IRÉNÉE ET SAINT CYPRIEN

SUR LA PRIMAUTÉ ROMAINE

Ces textes de saint Irénée et de saint Cyprien sont d'une importance inégale mais sont également en vue, dans la tradition catholique sur la primauté romaine, jusqu'au Concile de Nicée. Or, c'est une question de savoir comment en établir la teneur. Depuis 1908, on est d'accord pour reconnaître que le texte de saint Irénée est corrompu, mais aucune des corrections proposées n'a réussi à se faire accepter (1). Depuis bien plus longtemps on a constaté que le texte de saint Cyprien nous est parvenu dans deux recensions différentes, mais sur le rapport de celles-ci entre elles, l'accord n'est pas encore fait.

L'auteur de ces lignes n'aurait pas eu la prétention d'aborder délibérément ces questions. Mais il les a rencontrées, dans un cours pratique, en faisant expliquer des textes de l'excellent recueil intitulé *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* du P. Kirch. Il n'aurait pas eu non plus la hardiesse de s'écarter des solutions les plus généralement admises parmi nous, s'il n'y avait été amené pour ainsi dire malgré lui. Ces solutions classiques, il les tenait jusqu'ici pour exactes, les ayant même enseignées plusieurs fois. Dernièrement encore, il les a proposées et défendues. Mais une discussion plus ser-

(1) G. MORIN, *Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'Eglise romaine*, dans *Revue bénédictine*, t. XXV (1908), p. 515-520.

rée en a fait deviner assez vite et finalement reconnaître le caractère approximatif. Ainsi se vérifie une fois de plus l'axiome : la meilleure manière d'apprendre est d'enseigner. L'enseignement devant des esprits justement difficiles amène à donner à l'exposé la forme la plus didactique et la plus précise possible. Si, à sa table de travail et en faisant sa préparation, le directeur d'études se fait illusion sur la valeur de sa démonstration, il sera bien obligé de se détromper devant l'adhésion réservée des membres de la conférence. C'est un milieu où il est contrôlé presque autant que contrôleur et ce sont là d'excellentes conditions pour faire avancer les affaires de la vérité. La collaboration et le contrôle mutuel sont ce qui manque le plus aux travailleurs dans ces délicates questions. Or, l'essentiel est d'arriver à des conclusions que l'on puisse soutenir à fond devant un public ayant le goût et le sens de la preuve.

I

Saint Irénée veut répondre aux gnostiques, hérétiques qui inventaient de nouvelles doctrines. Contre eux, il invoque l'argument de tradition, c'est-à-dire l'enseignement des Eglises dont la liste épiscopale remonte sans interruption aux apôtres. Ces Eglises n'enseignant rien des doctrines gnostiques, celles-ci sont convaincues de fausseté, car tout enseignement véritable vient des apôtres. Puis, pour simplifier l'argumentation, saint Irénée invoque le témoignage de la seule tradition romaine. Il écrit :

Maximae (1) et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successionem episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui... praeterquam oportet colligunt.

Ad hanc enim Ecclesiam, propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, IN QUA *semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.*

---

(1) *Contra haereses*, 3, 3, 2. — La traduction française qui suit est empruntée à dom CHAPMAN, dans *Revue bénédictine* (1895), *Le témoignage de saint Irénée en faveur de l'Eglise romaine*, p. 48-64.

Tel est le texte célèbre qui, à cause des difficultés d'interprétation qu'il présente, passe pour une *crux theologorum et historicorum*.

I. — Essais de traduction du texte reçu

Et d'abord la traduction la plus usuelle chez les catholiques : « *a*) Car avec cette Eglise, à cause de sa plus puissante primauté, toute autre Eglise est obligée de s'accorder, c'est-à-dire les fidèles de tout l'univers, *b*) dans le sein de laquelle les fidèles de tout l'univers ont toujours conservé la tradition des apôtres. » *In qua* est rapporté à l'Eglise romaine.

La première partie de la phrase *a*) continue et termine très bien l'argumentation d'Irénée. Celle-ci a, de la sorte, un sens complet. Mais la seconde partie *b*) énonce un fait nouveau et imprévu. En effet, la première partie exprime un *principe* : la primauté de l'Eglise romaine; et l'*obligation* qui en découle : celle pour toute église de s'accorder avec Rome. Dès lors, pour terminer, on comprendrait la constatation que, *de fait*, toute l'Eglise s'accorde avec Rome. Mais ce n'est pas ce fait qui est indiqué; c'est un autre, sans relation aucune avec ce qui précède. On nous parle de l'Eglise romaine « dans laquelle les fidèles de tout l'univers ont toujours conservé la tradition des apôtres. » Nous ne comprenons plus. Dans *a*) il s'agit des fidèles de l'univers *en dehors de Rome* et d'un *accord* obligatoire avec Rome; et en *b*) des fidèles de l'univers *dans Rome* et du fait de la *conservation* de la foi. Ce sont là deux thèmes qui ne peuvent pas être réunis. Le texte est incohérent. La conservation de la foi dans Rome par des représentants des églises étrangères ne répond pas du tout à l'argumentation de saint Irénée.

M. Bardenhewer (1) a essayé de résoudre la difficulté en traduisant *in qua* par *en communion avec laquelle*. On a alors : « L'Eglise romaine en communion avec laquelle les fidèles de tout l'univers ont toujours conservé la tradition des apôtres. » D'abord, cette traduction de *in qua* est inadmissible; ensuite, le texte reste incohérent, car cette conservation de la foi ren

(1) *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, p. 424.

drait inévitable l'accord présenté d'abord comme obligatoire.

Ces essais infructueux ont montré qu'il fallait chercher une autre traduction. On a cherché à faire rapporter *in qua* non plus à l'Eglise romaine, ce qui est l'explication naturelle, mais à *omnem ecclesiam*. De là, des essais de traduction de M. Harnack et de Mgr Duchesne, mais qui présentent cet inconvénient de ne pas respecter suffisamment le texte latin.

Qu'on en juge : « La prééminence supérieure de cette Eglise est telle que, nécessairement, toute Eglise — j'entends *tout fidèle de quelque pays qu'il soit*, — s'accorde avec elle, toute Eglise où, *en quelque pays qu'elle soit*, s'est conservée sans interruption la tradition apostolique » (1). Ce sens est en lui-même acceptable, quoique la phrase soit bien embarrassée et surchargée. Mais est-ce bien celui du texte latin ? Il est difficile de ne pas remarquer qu'une même expression est traduite successivement de deux manières différentes. Les mots : *eos qui sunt undique fideles* sont traduits très exactement : « Tout fidèle de quelque pays qu'il soit », mais les mots équivalents : *in qua ab his qui sunt undique* sont traduits par ces mots : « Où, en quelque pays qu'elle soit », traduction un peu surprenante, étant donnée sans explication. La première traduction est certainement la bonne. Il fallait traduire le second passage ainsi : « *où par les fidèles de partout* ». Mais on obtenait un sens inadmissible, car en chaque Eglise, la foi serait conservée par des fidèles de partout : situation qui était encore intelligible pour Rome, centre de l'Empire, mais qui étendue à toutes les Eglises, est un non-sens. Concluons que faire rapporter *in qua* à *omnem ecclesiam* aggrave les difficultés au lieu de les résoudre. Par où on voit que, dans l'état actuel du texte, *in qua* ne peut se rapporter ni à l'Eglise romaine ni à *omnem ecclesiam*. Or, il n'y a pas d'autre rapport possible. C'est la preuve que notre texte est corrompu et qu'il faut le rétablir avant de le traduire.

Les choses en étaient là lorsque la *Revue bénédictine* a publié la note suivante de M. l'abbé J. Bonnet : « Il est clair que le second *qui sunt undique* a été répété par la distraction d'un scribe. Il ne signifie rien. Il fait passer au rang de maîtres

(1) *Les Eglises séparées*, p. 119, Paris, 1896.

ceux-là même à qui l'on recommande de se faire disciples. C'est une erreur de copiste qui s'est glissée là *ab ant quo* » (1). Cette note inaugurait une nouvelle série de recherches.

II. — Essais de correction du texte reçu

Déjà, par la suppression des mots *sunt undique*, un résultat très appréciable était obtenu. Le texte se présentait de la manière suivante :

1. ... *Convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique*
2. *fideles, in qua semper ab his qui...*
3. *conservata est ea quae est ab apostolis traditio.*

Dès lors, l'expression qui faisait difficulté « *in qua* » peut être rattachée au mot *église romaine* ou à *omnem ecclesiam*, car on peut toujours supposer dans la lacune, après « *qui* » une donnée acceptable. Mais dans les conjectures à faire, il vaudra mieux rattacher « *in qua* » à *hanc ecclesiam*, ce qui est le rapport le plus indiqué.

Dans sa note, M. Bonnet écrivait : « S'il fallait proposer une correction [pour remplacer les mots *sunt undique*], je suggérerai *ibi praefuerunt* ». Ces mots devraient donc être placés à la place des points dans la transcription ci-dessus. On obtient alors le sens : « L'Eglise romaine, par les préposés de laquelle a été conservée la tradition apostolique ». Evidemment, cette explication n'a rien qui répugne, mais une restitution de texte doit être plus que plausible Elle doit être rigoureusement motivée. Le motif, c'est l'impossibilité d'expliquer le texte reçu et on a vu que, dans le cas présent, elle existe. Dès lors, il faut faire des hypothèses sur la corruption du texte et s'arrêter à la plus satisfaisante. Car l'expérience montre que, pour un même passage corrompu, plusieurs solutions plausibles sont réalisables. Tout compte fait, sera la plus satisfaisante l'hypothèse qui remplira le mieux les conditions suivantes : 1° expliquer le sens du passage; 2° modifier le moins possible le texte; 3° expliquer

(1) *Revue bénédictine* (1908), dom G. Morin, *Une erreur de copiste, dans le texte d'Irénée sur l'Eglise romaine*, p. 515.

l'origine de la faute; 4° justifier la teneur de la leçon proposée. A l'aide de ces données essayons d'apprécier la solution de M. Bonnet et d'autres analogues.

1° La solution proposée explique le sens du passage, mais bien d'autres du même genre réaliseront cette condition. — 2° la modification du texte par suppression de *sunt undique* et par introduction de *ibi praefuerunt* reste notable, mais doit être appréciée par rapport aux autres solutions proposées.

3° L'explication de l'origine de la faute par une répétition des mots *qui sunt undique* paraît évidente à M. Bonnet. Il écrit : « Il est clair que le second *qui sunt undique* a été répété par la distraction d'un scribe. » C'est beaucoup d'assurance. On admettrait la possibilité, la probabilité, mais l'évidence ? Celle-ci a mis bien longtemps à rayonner d'un texte qui a retenu si souvent l'attention des critiques. De plus, que vaut-elle ? Elle revient à supposer que, dans un passage corrompu lorsqu'il y a une répétition verbale, la corruption du texte doit s'expliquer par la répétition. C'est ce qu'on accordera difficilement. Que cette coïncidence puisse quelquefois révéler un rapport de cause à effet, c'est incontestable, mais qu'elle le révèle toujours, c'est plus que douteux. Donc, cette explication de l'origine de la faute, loin d'avoir une valeur évidente ou absolue, doit être jugée par les autres éléments de la solution à laquelle elle conduit.

4° Et la justification de la teneur de la leçon proposée : *ibi praefuerunt ?* Pareille justification est fournie d'ordinaire par le rapprochement de la leçon proposée comme vraie et de la fausse qui en est la déformation et qui en garde souvent des vestiges. La ressemblance qui existe entre elles est souvent frappante et rend comme évident le mode de déformation. Mais, ici, rien de pareil. La leçon *qui sunt undique* admise comme fausse par M. Bonnet n'est pas, d'après lui, une déformation de la vraie leçon; c'est une leçon étrangère substituée à la vraie. Ainsi, dans son hypothèse, pas de vestiges du texte primitif qu'on puisse comparer avec le leçon reconstituée. Et, par conséquent, pas de justification possible de la teneur proposée : *ibi praefuerunt.*

D'ailleurs, dans l'hypothèse d'une fausse leçon par répétition, pourquoi supprimer *sunt undique* plutôt que *undique* tout seul ? C'est du pur arbitraire. On admettrait aussi bien ab *his episcopis;* ab *his successoribus*, les démonstratifs *his* désignant les noms de la liste épiscopale de Rome qui suivent immédiatement; ou bien encore *ab eorum successoribus*, le démonstratif se rapportant aux apôtres Pierre et Paul dont les noms suivent. Mais ces corrections, qui sont très plausibles, modifient trop le texte, n'ont pas le caractère d'évidence paléographique requis ni même la simplicité, qui peut être une preuve en ces matières.

Dans la formule *ab his qui sunt undique*, qui fait difficulté, tous les mots sauf *ab* ayant été soupçonnés et remplacés sans succès suffisant, il ne reste que cette préposition à éprouver. Or, celle-ci, jugée jusqu'ici intangible, se révèle, aussitôt examinée, comme indésirable. Si on la supprime, non seulement rien ne souffre, mais tout en est mieux.

On voit la phrase prendre un sens qui se rencontre très voisin de celui que lui attribuent M. Bardenhewer et même Mgr Duchesne : l'Eglise romaine, « dans laquelle toujours a été conservée, POUR ceux de partout, la tradition apostolique ». Par où on voit que le sens ne perd rien de sa force, tant s'en faut. Et, pour l'obtenir, pas la moindre entorse à donner à *in qua* ou a *his qui sunt undique*. Aucune leçon nouvelle, dont il y ait à fournir la justification. Seulement deux lettres supprimées, ce qui paraît un changement minimum. Et enfin l'introduction de cette préposition par un copiste s'explique très naturellement. Dans *his conservata est*, il aura compris « a été conservée par » au lieu de « a été conservée pour » et il aura ajouté *ab*. Dans ces conditions, on put accepter la restitution proposée, jusqu'à ce qu'il s'en trouve une meilleure (1).

Maintenant, pour l'intelligence de ce texte, ne sera-t-il pas inutile d'essayer de retrouver l'expression grecque qui a été traduite par les mots *potentior principalitas* (2).

C'est surtout le mot *potentior* qui fait difficulté. Traduira-t-on les deux mots : ***prééminence supérieure*** ? Le second terme est bien faible. Dira-t-on *plus puissante primauté* ? L'adjectif est bien fort. Pour *principalitas*, il faut un mot qui puisse aller

---

(1) Dans la *Revue Bénédictine* (1910) p. 103, le P. d'HERBIGNY a corrigé notre texte en substituant *undecim* à *undique*. L'expression « ab his qui sunt undecim conservata est » désignerait la conservation de la foi par les onze évêques de Rome depuis Lin jusqu'à Eleuthère, dernier pape nommé par Irénée. La solution serait d'une simplicité et d'une élégance parfaites. On conviendra pourtant que la phrase serait bizarre. Aussi le Révérend Père a-t-il supposé qu'il y avait, dans le texte grec perdu sur lequel a été faite la traduction latine une faute qu'il reconnaît et corrige en restituant le grec. D'après cela, la traduction latine exacte aurait dû être : « ab *episcopis* qui sunt undecim ». Que devient la simplicité de la solution ? De plus, pour que la formule fût exacte il faudrait qu'Eleuthère fut le *onzième* pape depuis Lin. Or, il est le douzième, comme le note Irénée lui-même. Que devient l'élégance de la solution ?

Nouvelle preuve qu'en ces recherches on ne saurait trop se défier des coïncidences fortuites et des à peu près. Plusieurs autres corrections ont été proposées. Mais les unes modifient trop librement le texte; les autres supposent des fautes dans la traduction du grec en latin. Mais comme le texte grec est perdu, ces conjectures restent invérifiables. La bibliographie de ces essais de solution est donnée dans O. BARDENHEWER. *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, t. I, p. 425, Fribourg-en-B., 1913.

(2) Les essais antérieurs de solution sont indiqués très exactement par Dom CHAPMAN, *Le témoignage de saint Irénée en faveur de la primauté romaine* (1895), p. 49.

avec un comparatif. A ce titre, πρωτεία, πρωτεῖον, semblent exclus. Ἀρχαιότης est faible. Ἐξουσία, ἡγεμονία, κῦρος, sont peu ecclésiastiques. Restent ἀρχή et αὐθεντία, qui ont l'avantage de marquer à la fois l'idée d'autorité et celle d'origine. Pour *potentior*, on a proposé δυνατώτερος, ἱκανώτερος, διαφέρων, ὑπέρτερος, ἐξαίρετος. Aucun ne donne une impression d'antiquité ou d'harmonie avec le contexte. On revient alors à αὐθεντία et ἀρχή. Et on pense à deux textes très voisins de saint Irénée : à l'*origo authentici apostolatus* du pape Victor et à l'*Ecclesia authenticae regulae* de Tertullien (1) parlant de Rome. *Propter potentiorem principalitatem* fait alors penser à διὰ αὐθεντικωτέραν ἀρχήν, qu'on pourrait traduire : « à cause de son *autorité ou de son origine prépondérante.* » La traduction latine aura voulu éviter le comparatif de *authenticus* devant lequel le grec n'aura pas hésité. Les deux mots grecs suggérant chacun l'idée d'origine et de puissance, rattachent la primauté à l'idée de fondation de l'Eglise romaine.

On propose donc la lecture suivante du texte de saint Irénée : « *Ad hanc enim ecclesiam, propter potentiorem principalitatem* (διὰ αυθεντικωτέραν ἀρχήν) *necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper* HIS QUI SUNT UNDIQUE *conservata est ea quae est ab apostolis traditio* (2). Mgr Duchesne écrit : « Il est difficile de trouver une expression plus nette : 1° de l'unité doctrinale dans l'Eglise universelle; 2° de l'importance souveraine, unique de l'Eglise romaine comme témoin, gardienne et organe de la tradition apostolique; 3° de sa prééminence supérieure dans l'ensemble des chrétientés. » Mais saint Irénée n'a pas expliqué le *Tu es Petrus* : lacune qui a rendu possible l'exégèse singulière de ce texte donnée par saint Cyprien.

II

Le texte de saint Cyprien à étudier est le début du chapitre IV du *De unitate ecclesiae catholicae*. Il nous est parvenu en

(1) *Adv. Valent.* 4.
(2) La bibliographie des essais antérieurs de restitution du texte de saint Irénée est donnée dans O. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. I, p. 425.

trois recensions qui sont imprimées sur deux colonnes parallèles, à la page 192. La troisième recension est une combinaison des deux premières et se trouve, par le fait même, hors de cause. Quel est le rapport qu'ont entre elles les deux premières recensions ? D'après les uns, la recension I est la seule authentique, la recension II étant le résultat d'une interprétation et d'une déformation de la pensée de saint Cyprien. D'après d'autres, les deux recensions sont authentiques, mais le texte II serait une réédition du texte I faite par saint Cyprien, en vue d'une destination spéciale. D'après un autre essai de solution qui paraît être resté isolé, le texte II serait le premier et la recension I serait une modification faite par saint Cyprien lui-même. La thèse d'après laquelle les deux recensions sont authentiques a été présentée par dom Chapman et a été acceptée par des notabilités comme Mgr Batiffol (1), MM. Harnack et W. Watson. Mais elle a été accueillie avec une grande réserve par M. Bardenhewer (2), de la Faculté catholique de Munich, et auteur de la magistrale *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne*. Vérification faite, cette réserve est plus que justifiée.

On peut montrer qu'il faut revenir à l'ancienne appréciation et que la seconde recension est une interprétation tout à fait étrangère à la main et à la pensée de saint Cyprien. Quelles variations ! pensera-t-on peut-être. Sans doute, mais ces problèmes sont complexes et délicats par la nature de leurs données et par l'intérêt doctrinal qu'ils soulèvent. Pendant longtemps les thèses sont plutôt des hypothèses et suivant le procédé fondamental de la critique, on n'arrive à la solution vraie qu'en usant, pour ainsi dire, les solutions fausses. Les enquêtes durent longtemps, parce qu'elles ne sont pas au début aussi complètes qu'elles doivent être. Mais elles ne sont pourtant pas éternelles et ne sont jamais inutiles. On y gagne de considérer tous les aspects d'une question. Ceux qui viennent les derniers bénéficient, dans une large mesure, des efforts de leurs devanciers.

---

(1) Dom CHAPMAN. *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Eglise*, dans *Revue bénédictine*, t. XIX (1902) et t. XX (1903). — P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 440.

(2) O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 415, Fribourg-en-Brisgau, 1903.

Présenter ces efforts comme infructueux serait de la plus criante injustice.

La discussion sur la teneur exacte du texte de saint Cyprien sera plus longue que celle du texte de saint Irénée, mais la méthode sera la même. Il s'agit toujours d'expliquer et de vérifier un auteur par lui-même. C'est dire que le succès du travail dépend des éléments de vérification dont on dispose. Or, ici ils sont incomparablement plus nombreux que dans le premier cas. C'est que, chez saint Cyprien, le chapitre IV du *De catholicae ecclesiae unitate* a une position centrale et commande toute la pensée et toute la conduite de l'évêque de Carthage. Comme d'autre part les œuvres de saint Cyprien constituent un ensemble très organique et d'une clarté parfaite, ce serait une malchance trop invraisemblable que l'on fût réduit à l'incertitude sur la teneur d'un texte aussi lumineux par lui-même et aussi éclairé par les faisceaux convergents que projette sur lui un vaste contexte.

III. — Le « De ecclesiae catholicae unitate »

Ce traité étant la principale œuvre théologique de saint Cyprien, il est curieux de constater qu'on n'est pas encore d'accord sur la situation ecclésiastique qui y est visée. La plupart des auteurs admettent que c'est le schisme de Novatien à Rome. Or, un mérite de dom Chapman est d'avoir montré que c'est en réalité le schisme de Carthage. Cette conclusion eût été plus facilement admise, si le savant auteur ne s'était pas borné à relever des coïncidences verbales entre la lettre 43 de saint Cyprien et le *De unitate* et s'il avait indiqué les dépendances de fond.

C'était aux premiers mois de 251. Depuis le début de la persécution de Dèce (premiers mois de 250), saint Cyprien avait quitté Carthage et s'était réfugié à la campagne, jugeant que le moment n'était pas encore venu pour lui de s'exposer. C'étaient des jours terribles. A Rome, le siège pontifical resta vacant quatorze mois entre Fabien et Corneille, élu en mars 251. L'élection eût été pour l'élu un arrêt de mort. A Carthage, pendant l'absence de l'évêque, l'Eglise était troublée par un schisme grandissant. Un laïc, Felicissime, était à la tête d'un parti ec-

clésiastique qui, au sujet des lapsi ou chrétiens qui avaient plus ou moins apostasié pendant la persécution, voulait pratiquer une discipline pénitentielle plus indulgente que celle en usage jusqu'alors. Au début de 251, le schisme était en voie de se consommer à Carthage. Pour essayer de l'empêcher, l'évêque employa les moyens les plus énergiques. Il fit notifier aux dissidents leur excommunication; puis, il écrivit à son clergé et à son peuple la lettre 43. C'est la condamnation du schisme carthaginois et un rappel à l'unité. Puis, à la fin, l'évêque annonce son retour au lendemain des fêtes de Pâques; alors se tiendra un grand concile et l'on prendra en commun toutes les décisions que la situation exige. Et avant de quitter sa retraite, l'évêque rédigea deux œuvres doctrinales qu'il se proposait de lire au prochain Concile : le *De lapsis* sur la question pénitentielle et le *De unitate* sur le schisme carthaginois. Ce programme fut exécuté : au Concile de Carthage d'après Pâques 251, l'évêque lut le *De Lapsis* et le *De unitate*, puis aussitôt après, il envoya ces deux traités à des confesseurs de la foi, à Rome, avec lesquels il était déjà en correspondance.

Ainsi, tout autant que le *De lapsis*, le *De unitate* vise la situation de la seule Eglise de Carthage. En effet, ce traité est incompréhensible si on y voit une instruction contre le novatianisme. Il n'y a pas la moindre allusion à une Eglise étrangère. Tout s'applique aux auditeurs que l'orateur a devant lui (1). Il s'agit de dissidents qui se réclament d'une doctrine laxiste (2) et donc toute contraire au rigorisme novatien. D'ailleurs, quel intérêt et quelle convenance y aurait-il eu à traiter devant les Carthaginois les affaires pénibles de la famille chrétienne de Rome ? Mais il y a mieux. La chronologie ne permet pas d'attribuer un tel objet au discours. A cette date de Pâques 251, le schisme romain était encore une question de personnes entre Novatien et Corneille. Il n'avait pas encore pris de caractère doctrinal et c'est d'un schisme motivé par des lignes de conduite opposées qu'il est question dans le *De unitate* (3). Enfin,

(1) *De unitate*, c. 20 : *Quae nunc in quibusdam videntes ingemiscimus et dolemus* ».
(2) *Ibid.*, c. 3 : « Asserentes noctem pro die, interitum pro salute, desperationem sub obtentu spei. »
(3) *Ibid.*, c. 19 : « Qui Dei traditione contempta, alienas doctrinas adpetunt et magisteria humanae institutionis inducunt ».

à Carthage, les renseignements attendus sur le schisme novatien n'arrivèrent qu'à la fin du Concile, trop tard pour que saint Cyprien pût en faire état dans son discours.

Une fois bien déterminés l'objet et les destinataires du traité, on a moins de chance d'errer en l'interprétant. Et d'abord que le titre soit bien *De ecclesiae catholicae unitate*, tout le prouve : et le témoignage des manuscrits et celui de saint Cyprien (1) et celui de l'œuvre elle-même. L'auteur reprend et développe le thème de la lettre 43. D'après celle-ci, par leur pratique pénitentielle, les schismatiques de Carthage sont allés non pas contre l'avis de leur évêque mais contre une décision de tous les évêques. Dès lors, la personnalité de Cyprien et l'Eglise de Carthage disparaissent; ce qui est en cause, c'est l'autorité de l'épiscopat tout entier et l'unité de l'Eglise universelle. Voilà pourquoi l'auteur écrit : « *Deus unus est et Christus unus et una ecclesia* (2) *et cathedra una* [l'épiscopat] *super Petrum Domini voce fundata* ». Mais ce principe n'est que rappelé; l'auteur passe tout de suite aux exhortations pratiques. Or, la doctrine qu'il n'a pas exposée dans la lettre 43, il la reprend dans le *De unitate* pour lui donner tout le développement qu'il croit nécessaire : c'est l'unité de l'Eglise universelle et l'unité de l'épiscopat, deux prérogatives qui, d'après lui, n'en font qu'une. Si on analyse ce traité, on n'a pas de peine à en discerner le plan. Il y a d'abord un exorde (n^os^ 1-3); puis une première partie : des considérations générales sur l'unité de l'Eglise (4-9); puis une seconde partie : des généralités sur les hérésies et les schismes (10-15); enfin une troisième partie : l'examen de la situation particulière de l'Eglise de Carthage.

Exorde. La persécution n'est pas le seul danger de l'Eglise. Celui-là est manifeste. Mais il y en a d'autres cachés. C'est le démon qui, depuis Jésus-Christ, ne renonce jamais à ses plans hostiles. De là, les hérésies et les schismes. D'où viennent ces maux ? De ce qu'on oublie la doctrine du magistère céleste.

Première partie. — Doctrine sur l'unité de l'Eglise. — « Le chemin de la vérité est court. Le Seigneur dit à Pierre : *Tu es Pierre*, etc. Il a bâti son Eglise sur un seul et quoiqu'après sa résurrection, il donne à tous ses apôtres une puissance égale (*Comme mon Père m'a envoyé et moi je vous envoie*, etc.), néanmoins, pour montrer l'unité, il a posé

(1) *Ep.* LI, c. 4.
(2) *Ep.* XLIII, c. 5.

l'origine de l'unité en la faisant commencer par un seul. Certes, les autres apôtres étaient ce qu'était Pierre : ils partageaient avec lui un même honneur et une même puissance, mais le commencement vient de l'unité, afin que l'on reconnaisse que l'Eglise de Jésus-Christ est une... Tenir et maintenir cette unité nous incombe particulièrement à nous, évêques, qui présidons dans l'Eglise afin que nous montrions que l'épiscopat est un et indivis. L'épiscopat est un et chaque évêque en possède solidairement une portion. » Vient ensuite le rappel des figures qui annonçaient l'unité de l'Eglise : la robe de J.-C., la maison de Raab, l'agneau pascal, la colombe.

Deuxième partie. — Doctrine sur les hérésies et les schismes. Ils viennent de la rupture de l'unité. Ils sont permis par Dieu pour nous éprouver : *oportet haereses esse.* Dans ces groupes dissidents, c'est-à-dire hors de l'Eglise, pas de Saint-Esprit, pas de sacrements. Dieu est avec ceux-là seulement qui prient dans l'Eglise. Hors de l'Eglise, pas même de martyre véritable. Même les miracles ne serviraient de rien sans l'unité.

Troisième partie. — Application à l'Eglise de Carthage. Ces maux, qui sont de tous les temps s'aggravent encore sous les yeux des contemporains, parce que le monde vieillit et touche à sa fin. Cependant, ne pas se laisser effrayer : tout cela a été prédit. Le remède est de fermer les oreilles à de tels hommes. Ils sont les émules de Coré, Dathan et Abiron: Ces dissidents prêchent une doctrine : « traditione contempta, alienas doctrinas appetunt et magisteria humana inducunt. » C'est une conduite laxiste et tentante. Que parmi ces fauteurs de schisme, il y ait des confesseurs de la foi, rien d'étonnant : la confession ou le martyre commencé ne confère pas l'impeccabilité, tant s'en faut. Mais quels que soient ceux qui persévéreraient dans le schisme, il faut se séparer d'eux. Il faut conserver la paix et l'unanimité, cette unanimité dans la charité qui devient si rare et qui doit être restaurée.

Tel est l'exposé doctrinal lu au Concile de Carthage du printemps 251. On voit combien il serait inexact d'y voir, avant tout, une pièce de circonstance. Les deux premiers tiers du traité sont consacrés aux principes; seul le dernier tiers aborde la situation réelle qu'il fallait guérir.

IV. — Exégèse du « Tu es Petrus »

La doctrine essentielle de saint Cyprien sur l'unité de l'Eglise est contenue dans le commentaire du *Tu es Petrus*, au chapitre IV du *De unitate*. Ce morceau nous est parvenu dans trois rédactions. Il est imprimé ci-dessous avec des titres qui caractérisent chaque rédaction.

Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis. Loquitur Dominus ad Petrum : « Ego dico tibi, inquit, qui a tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferorum non vincent eam. Dabo tibi claves regni caelorum : et quae ligaveris super terram

erunt ligata et in caelis et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis. »

I	II
TEXTE PRIMITIF	REMANIEMENT INTERPOLÉ
	Et eidem post resurrectionem dicit : Pasce oves meas
Super unum aedificat ecclesiam	Super illum aedificat ecclesiam
	et illi pascendas oves mandat
Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat : « Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Accipite Spiritum Sanctum si cuius remiseritis peccata remittentur illi si cuius tenueritis tenebuntur », tamen ut unitatem manifestaret,	Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem
	unam tamen cathedram constituit
unitatis eiusdem originem ab uno incipientem, sua auctoritate disposuit.	et unitatis originem atque rationem Sua auctoritate disposuit
Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur.	Hoc erant utique ceteri quod fuit Petrus,
	sed primatus Petro datur et una ecclesia *et cathedra una* monstratur. Et pastores sunt omnes, sed *grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur*
Quam unam ecclesiam etiam in Cantico Canticorum Spiritus Sanctus ex persona Domini designat et dicit : « una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae.	
Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit ?	Hanc [ecclesiae] unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit ?
	Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est
qui ecclesiae renititur et resistit	deserit
in ecclesia se esse confidit ?	in ecclesia se esse confidit ?

III. — Combinaison des deux textes

Eidem post resurrectionem suam dicit : Pasce oves meas. Super illum aedificat ecclesiam, *et illi pascendas oves mandat.* Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem et dicat : « Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Accipite Spiritum Sanctum : Si cui remiseritis peccata remittuntur illi : si cuius tenueritis tenebuntur, tamen ut unitatem manifestaret, *unam cathedram constituit* et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit et Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, et *primatus Petro datur* ut una Christi ecclesia *et cathedra una* monstretur. *Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pasca-*

tur. Hanc Petri unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit ? *Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est* deserit, in ecclesia se esse confidit ?

La question est de savoir si le texte II est une interpolation postérieure à saint Cyprien ou une seconde forme authentique du premier, rédigée par l'auteur lui-même. Le présent travail soutient la première thèse. Quant au troisième texte, il est considéré par tous comme la fusion des deux premiers. Dans la transcription ci-dessus, les mots que la troisième forme emprunte à la seconde sont imprimés en italiques. Tels sont les textes à étudier.

A leur sujet, deux tâches distinctes doivent être séparées. Il faut : 1° les bien comprendre; 2° les juger d'après les enseignements de la vérité catholique. Confondre ces tâches serait tout brouiller. La démonstration de la primauté pontificale ne dépend pas des œuvres de saint Cyprien. Cette primauté a été exercée dès l'origine. On a vu plus haut le témoignage que lui rend saint Irénée. Les anciens papes ont eu, sur ce point, les déclarations les plus nettes et les actes les plus significatifs. Qu'on se rappelle l'attitude du pape Victor envers les Orientaux à propos de la question pascale. Et au temps de saint Cyprien, le pape Etienne a menacé d'excommunication et a peut-être même excommunié l'Eglise d'Afrique et une bonne partie de l'Eglise d'Orient à propos du conflit sur la validité des sacrements administrés dans le schisme ou l'hérésie. C'est donc que ces papes avaient la notion très nette de leur droit et de leur devoir. Ces précédents étant bien établis, il est permis de lire saint Cyprien avec la seule préoccupation de le bien comprendre. Puisqu'il a résisté au pape Etienne jusqu'à risquer d'encourir l'excomunication, on ne saurait exclure *a priori* la possibilité d'un dissentiment entre lui et le Pape sur la primauté pontificale. Et même si on admet que saint Cyprien a été logique dans son opposition et qu'il n'a pas manqué sciemment à son devoir (*nemo praesupponitur malus nisi probetur*, il faut supposer qu'il y avait un pareil dissentiment de fond entre lui et le Pape. L'étude des textes nous montrera s'il en a été réellement ainsi. Pour plus de clarté, on peut y introduire la distinction suivante : déclarations relatives : 1° à saint Pierre et aux apôtres; 2° au Pape et aux évêques.

Nous étudions d'abord le texte de la première colonne, celui que ce travail présente comme seul authentique.

I. — *Textes relatifs à saint Pierre et aux apôtres.* — Le procédé consiste à relever les divers éléments de l'exposé de saint Cyprien et à les interpréter tant en eux-mêmes que par comparaison avec d'autres passages parallèles.

1° *Egalité des apôtres.* — La donnée la plus en vue est certainement celle-ci : « *Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis* ». Il va sans dire qu'un théologien ne saurait souscrire cette formule. Aucune exégèse ne saurait l'atténuer. Elle est inconciliable avec une primauté d'honneur et de juridiction (1) de saint Pierre. Dès lors, il est clair que saint Cyprien devait interpréter le *Tu es Petrus* autrement que nous. Ainsi en est-il. On lit dans la lettre 33 : « *Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro : Ego dico tibi quia tu es Petrus, etc... Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur* (2) ». Ainsi, le *Tu es Petrus* fonde l'honneur de l'*épiscopat* et l'*ecclesiae ratio*. Or, celle-ci consiste en ce que l'Eglise est *constituée sur les évêques*. Et cette lettre est d'autant plus importante dans le cas présent qu'elle a été écrite entre juillet 250 et mars 251, c'est-à-dire aussi près que possible du *De unitate*. Les deux textes s'éclairent donc réciproquement. Mais saint Cyprien dit-il pour cela que rien ne distinguait saint Pierre des autres apôtres. Aucunement.

2° *Antériorité des pouvoirs de saint Pierre.* — C'est un second élément de notre texte. Celui-ci nous dit que Pierre a reçu ses pouvoirs *avant la Passion*, lorsqu'il entendit le *Tu es Petrus*. Les autres apôtres ont reçu leurs pouvoirs et les mêmes pou-

(1) D'après la théologie, « Primatus jurisdictionis potestate regendi subditos non solum directiva sed et praeceptiva continetur. Complectitur proinde hic primatus potestatem legiferam, iudiciariam et coactivam. » HURTER, *De primatu*, cap. II, dans *Theologicae dogmaticae compendium*, t. I, p. 356. Innsbruck, 1900.

(2) *Ep.* XXXIII, c. 1.

voirs *après la Résurrection*. D'où il résulte que, pendant quelques mois, Pierre seul a eu les pouvoirs de l'apostolat. Et c'est là une distinction essentielle et sans laquelle on ne comprendrait rien à la doctrine de saint Cyprien. Celui-ci y revient, quelques années plus tard, dans la lettre 73 : « Petro *primum* Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit ut id solveretur in terris quod ille solvisset. Et *post resurrectionem quoque* ad apostolos loquitur dicens : sicut misit me Pater (1) ». Et la même distinction revient chez Firmilien de Césarée, qui, dans sa lettre à saint Cyprien, reproduit les arguments de l'évêque de Carthage : « Hinc intelligi potest quod *soli Petro* Christus dixerit : Quaecumque ligaveris, etc., et iterum in evangelio, quando in *solos apostolos* insufflavit Christus dicens : Accipite Spiritum Sanctum (2)... » Donc, les pouvoirs ont été reçus d'abord par Pierre *seul*, puis par les apôtres. Saint Pacien (3) utilisant saint Cyprien donne la même interprétation : « Ad unum, ideo ut unitatem fundaret ex uno; MOX ipsum in commune praecipiens (ae)qualiter, tamen ad Petrum INCIPIT : Et ego dico tibi quia tu es Petrus, *etc.* »

3° *Signification de l'antériorité des pouvoirs de Pierre.* — Dira-t-on que cette antériorité est un privilège purement chronologique et qu'il n'a aucune signification pour l'unité de l'Eglise ? — Ce n'était pas l'avis de saint Cyprien. D'après lui, il y a là une intention formelle du Christ : « Ut unitatem manifestaret... ut ecclesia Christi una monstretur... » Par l'antériorité des pouvoirs de Pierre : « Super unum aedificat ecclesiam. » L'auteur y revient dans la lettre 70 : « Quando et baptisma unum sit et Spiritus Sanctus unus et una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata. » L'Eglise ayant été fondée *une* sur le seul Pierre doit rester une quand elle sera établie sur les autres apôtres après la Résurrection. C'est l'Eglise unique de Pierre que l'Eglise universelle continue et doit continuer. L'unité a commencé par l'Eglise de Pierre. Mais est-ce à Pierre à assurer définitivement l'unité de

(1) *Ep.* LXXIII, c. 18.
(2) *Inter Cyprianicas Ep.* LXXV, c. 16.
(3) *Ep.* III, 11, dans MIGNE, *Patr. lat.*, t. XIII, col. 1071.

l'Eglise ? Pour cela, il faudrait qu'il eût un privilège d'honneur et de puissance; mais rappelez-vous que les apôtres étaient « *pari* consortio praediti et *honoris* et *potestatis* ».

4° *Le conflit d'Antioche.* — Saint Cyprien est donc tout à fait conséquent avec lui-même et tout autant en désaccord avec la théologie, quand il écrit à propos du conflit d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul : « Nam Petrus quem *primum* Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, *vindicavit* sibi aliquid *insolenter* aut *arroganter adsumpsit*, ut diceret se *primatum* tenere et obtemperari a *novellis* et *posteris* sibi potius oportere (1) ». Toujours la question d'antériorité : Pierre choisi le premier comme apôtre; l'Eglise fondée sur Pierre, mais évidemment dans le sens indiqué ailleurs par saint Cyprien, c'est-à-dire fondée tout d'abord sur Pierre. Et cependant le premier apôtre ne s'est pas réclamé de son privilège pour imposer sa volonté aux autres apôtres venus après lui : les *novelli* et les *posteri*. Cette dernière phrase est très nuancée, suivant les deux sens qu'on peut donner au mot *primatus*. Veut-on l'entendre comme un privilège d'antériorité, ainsi que le suggèrent le *primum* exprimé et le *primum* sous-entendu ? D'après Cyprien, ce privilège appartenait à Pierre, mais il n'a pas été et ne pouvait pas être invoqué par lui (*vindicavit insolenter*) pour imposer sa volonté. Veut-on entendre *primatus* dans le sens de primauté de juridiction, comme faisait le pape Etienne, qu'il s'agissait de réfuter ? D'après Cyprien, elle n'appartenait pas à Pierre (*pari consortio praediti honoris et potestatis apostoli*); mais elle n'a pas été assumée par l'apôtre, ce qui eût été une usurpation (*arroganter adsumpsit*).

II. — *Le pape et l'épiscopat.* — Les évêques sont les successeurs des apôtres, mais, d'après la doctrine catholique, ils n'ont pas recueilli tout l'héritage apostolique : juridiction universelle et infaillibilité. Ces deux prérogatives sont passées au seul évêque de Rome, successeur de saint Pierre. Que pense sur cela saint Cyprien ?

---

(1) *Ep.* LXXI, c. 3.

5° *Gouvernement de l'épiscopat.* — Il est ainsi décrit : « Quam unitatem [ecclesiae] tenere firmiter et vindicare debemus, *maxime* episcopi qui in ecclesia *praesidemus* ut episcopatum quoque ipsum *unum atque indivisim* probemus... Episcopatus unus est, cuius a singulis *in solidum pars tenetur* (1) ». A l'épiscopat avant tout (*maxime*) incombe de conserver l'unité, parce qu'il préside l'Eglise. Remarquer l'opposition des mots : « Unitatem manifestare, monstrare » qui précèdent et ceux-ci : « Unitatem tenere, vindicare. » Les premiers indiquent un enseignement, une loi constitutionnelle de l'Eglise, les seconds, le pouvoir qui fait observer la loi et qui conserve l'unité.

6° *Egalité des évêques.* — Logiquement, un épiscopat un et indivis, possédé solidairement par tous, suppose l'égalité des évêques. Ainsi en est-il d'après saint Cyprien. C'est par les paroles suivantes qu'il ouvrit le Concile de Carthage du 1er septembre 256. A ce moment, un conflit aigu existait entre l'Eglise d'Afrique et le pape Etienne au sujet de la validité des sacrements administrés dans le schisme et l'hérésie. Le pape Etienne, qui était pour l'affirmative, voulait imposer la vraie doctrine à l'épiscopat d'Afrique et menaçait celui-ci de l'excommunication. Saint Cyprien répond que les évêques du Concile procèdent au vote : « Superest ut de hac ipsa re, singuli quid sentiamus proferamus, neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem, si diversum senserit amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque iudicari ab alio non possit quam nec ipse possit alterum iudicare. Sed exspectemus universi iudicium Domini nostri Iesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi » (2). Ainsi donc, d'après saint Cyprien, le Christ seul institue les évêques et peut les juger. Aucun évêque ne peut se faire l'*évêque des évêques*. Or, en réalité, ce dernier titre appartient à quelqu'un dans

(1) *De unitate ecclesiae*, c. 5.
(2) S. CYPRIANI *Opera*, ed. Hartel, t. I, p. 436, Vienne, 1868.

l'Eglise : à celui qui, seul, a la juridiction universelle, c'est-à-dire au Pape. On voit avec quelle logique saint Cyprien tire les conséquences d'une erreur initiale. Et qu'il soit allé jusqu'au bout, cela résulte de l'exposé qu'il fit de ces principes au Pape Etienne : « Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus » (1).

Mais, dira-t-on, saint Cyprien a parlé de l' « ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est » (2). Certainement, mais dans le sens déjà vu. L'Eglise de Pierre et par conséquent l'Eglise de Rome, a été fondée la première; elle a été quelque temps la seule existante. Toutes les autres sont fondées sur elle. Remarquer d'ailleurs le temps du verbe. Il y a *exorta est* et non pas *exoritur*.

7° *L'accord de l'épiscopat.* — Mais que devient alors l'unité de l'Eglise ? Elle est procurée par l'accord des évêques, dans la mesure où celui-ci peut se réaliser. D'après saint Cyprien, elle est fondée : *a*) sur l'action du Saint-Esprit; *b*) sur la recherche de la vérité par les évêques; *c*) sur les Conciles, où les deux causes précédentes agissent avec une activité spéciale; *d*) sur la charité, qui sait se résigner aux dissentiments incurables momentanément. Ces dissentiments peuvent aller très loin, même dans les questions dogmatiques. C'est ainsi que, d'après de bons juges, saint Cyprien regardait comme une vérité de foi la nullité des sacrements administrés dans le schisme et dans l'hérésie (3). Et cependant, il consentait à respecter la pratique du pape Etienne, qui en admettait la validité. On résumerait assez bien la pensée de saint Cyprien sur l'accord de l'épiscopat en disant : la *concordia* et la charité toujours, la *consensio* autant que possible, étant supposé d'ailleurs qu'en raison des causes d'unité existant dans l'Eglise, les divergences ne seront jamais durables. Que l'on souligne tant qu'on voudra l'insuffisance théorique et pratique de cette doctrine, mais qu'on n'oublie pas toutefois que c'est celle qui a été appliquée une fois au

(1) *Ep.* LXXII, c. 3.
(2) *Ep.* LIX, c. 14.
(3) O. BARDENHEWEWER, *Op. cit.*, p. 463.

moins et par les successeurs du pape Etienne. On a fait le silence sur le dissentiment existant entre les Eglises d'Afrique et celle de Rome, en chargeant la Providence et le temps de faire disparaître le malentendu. Or, tout comme saint Cyprien, Etienne admettait bien que la foi était engagée, puisqu'il avait menacé d'excommunication et peut-être même excommunia l'Eglise d'Afrique et les Orientaux.

En résumé, le sens que nous reconnaissons à la première recension de notre texte est très clair et très cohérent. Il s'accorde non seulement avec le contexte du *De unitate*, mais encore avec toute l'œuvre littéraire et avec la conduite de saint Cyprien. Cette doctrine sur l'unité de l'Eglise est si peu exacte que ce n'est pas une tâche agréable de la préciser et encore moins d'y insister. Ce sont des sujets devant lesquels on aime de passer vite, quand c'est possible. Mais dans le cas présent et contre le gré du chercheur, cette solution discrète n'est pas possible. En effet, le choix entre les deux recensions du *De unitate* oblige à se faire une idée très nette de la doctrine de saint Cyprien. Et cette netteté ne peut pas être obtenue sans la discussion d'interprétations accréditées mais qu'on croit peu justifiées. Une apologétique de très bonne foi mais peu concluante peut ainsi avoir pour résultat d'amener d'autres travailleurs à prolonger plus qu'ils ne voudraient des enquêtes peu consolantes. Heureux qui n'a pas à poursuivre des précisions dans des conditions si peu agréables.

V. — Seconde recension interpolée

La première recension que nous venons d'étudier est attestée dès la fin du IV^e^ siècle par saint Pacien, évêque de Barcelone. Quant à la seconde, qui va être examinée, la plus ancienne citation (1) qui en soit faite est du pape Pélage II vers 585. Les chances d'antériorité sont donc en faveur de notre première recension : indication qui est tout à fait justifiée par la discussion qui va suivre.

Comme impression d'ensemble, la comparaison des deux

(1) Pelagii *Epist.* 4, dans P. L., t. LXXII, col. 713.

recensions révèle entre elles une grande différence quant à la netteté. Le texte I a un plan très clair et beaucoup de cohésion. Le texte II est surchargé et présente de l'incohérence. Quand on entre dans le détail, les différences de II à l'égard de I consistent dans des suppressions, des additions et des modifications.

Suppressions. — *a*) Pari consortio praediti et honoris et potestatis.

b) Ut unitatem manifestaret.

c) Et dicat : *Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Accipite Spiritum Sanctum : si cuius remiseritis peccata, remittentur illi; si cuius tenueritis, tenebuntur.*

Additions. — *d*) Et eidem dicit : Pasce oves meas.

e) Et illi pascendas oves mandat.

f) Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.

g) Unam tamen cathedram constituit.

h) Et cathedra una.

Modifications. — *i*) Post resurrectionem *est déplacé*.

j) Ab uno incipientem *est remplacé par* rationem.

k) Exordium ab unitate proficiscitur *est remplacé par* Primatus Petro datur.

l) Ut ecclesia una monstretur *remplacé par* ET una ecclesia monstratur.

m) Qui ecclesiae renititur et resistit *remplacé par* : Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est deserit.

Quel est le résultat de ces retouches ?

La suppression *a*) fait disparaître l'égalité des apôtres, qui est inconciliable avec la primauté de saint Pierre. Un second élément de la doctrine de saint Cyprien, l'intention du Christ de rendre sensible l'unité de l'Eglise, est supprimé à un endroit avec tous les mots qui l'expriment *b*); à un autre, elle est supprimée par un simple changement de conjonction : *et* pour *ut* (*l*). Un troisième élément de la doctrine de saint Cyprien, l'antériorité des pouvoirs de Pierre, est supprimé d'un trait de plume dans (*j*) et (*k*); il disparaît dans (*i*) par le déplacement des mots *post resurrectionem*. La suppression d'une citation biblique (*c*) a un double avantage : elle allège le morceau en vue de l'insertion par l'interpolateur d'une citation biblique (*d*, *e*, *f*) en faveur de saint Pierre : de la sorte, la sur-

charge sera moindre, ainsi que la confusion qui en résulte. Surtout cette suppression (*c*) détourne la pensée de la concession anticipée du pouvoir des clés, en laquelle saint Cyprien voit tout l'essentiel du *Tu es Petrus:* De la sorte, le vrai sens de cette parole pourra être introduit dans notre texte, par la substitution de *Primatus Petro datur* du texte (*k*) qui exprimait la simple antériorité des pouvoirs de Pierre et par la substitution de *cathedra Petri* à *ecclesia* dans (*m*). La vrai sens du *Tu es Petrus* est encore fortifié par trois incises relatives au *Pasce oves meas* (*d*, *e*, *f*) : texte que l'évêque de Carthage n'a jamais appliqué exclusivement à Pierre. Les deux incises relatives à la *cathedra una* (*g* et *h*) sont dans la manière de saint Cyprien mais contribuent à surcharger et à empâter davantage la seconde recension.

Totalisons ces remarques. Les retouches sont très étudiées pour obtenir le résultat suivant : substituer à l'exégèse très spéciale du *Tu es Petrus* par saint Cyprien la doctrine catholique sur la primauté romaine. Et encore : respecter le plus possible la structure du texte I et en changer le contenu. Or, cette dernière formule est la définition de l'interpolation.

La seconde recension est donc un remaniement. En effet, on voit très bien comment on a tiré II de I.

Saint Cyprien est l'écrivain ecclésiastique latin des trois premiers siècles dont les œuvres furent le plus copiées et le plus lues. Parmi ces œuvres, le *De unitate* et, dans ce traité, l'explication du *Tu es Petrus* étaient les morceaux les plus en vue. Or, il était impossible de se faire illusion sur l'inexactitude de cette exégèse. Aussi, étant données les habitudes très libres de l'antiquité en fait de retouches des œuvres du passé et de leur mise au courant, il était fatal que des remaniements de ce texte célèbre se produisissent. Ainsi est née la recension II et s'il y a lieu de s'étonner, c'est qu'elle ait été la seule. Son attestation la plus ancienne est de la fin du vi^e^ siècle. Evidemment, le correcteur eût pu opérer une substitution complète de texte et donner ainsi un exposé d'une parfaite cohésion. Mais, suivant les habitudes des remanieurs, il a mieux aimé opérer par voie de retouches, afin que la correction fût moins apparente. Voilà pourquoi il a conservé le plan du morceau.

Mais ce procédé a des inconvénients inévitables. Quelle que

soit l'habileté du remanieur, il est très difficile de raccorder parfaitement les fragments conservés d'un texte préexistant et les formules nouvelles nécessaires pour introduire le contenu nouveau. La difficulté était particulièrement grande dans le cas présent où il s'agissait d'un changement de doctrine. Il était forcé qu'il y eût des ruptures de continuité et même des incohérences entre le premier exposé et le second. On sait que pareilles incohérences se rencontrent d'ordinaire dans les textes interpolés et c'est grâce à elles que l'interpolation peut être reconnue. Aussi les soudures et les incohérences de la seconde recension se révèlent-elles tout de suite si on la compare à la première. Mais même à lire le seul texte retouché, il est trop clair que *Quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem* ne peut pas s'accorder avec *Primatus Petro datur*. Mais le remanieur a voulu maintenir la phrase *Quamvis*, parce qu'il conservait le plan du morceau et que cette phrase en est une ligne directrice. Toutefois, dans l'ensemble, les retouches sont faites avec clairvoyance et habileté par un auteur très familier avec les formules de saint Cyprien.

En réalité, dans le remaniement, la personne de Pierre est substituée au collège apostolique pour la conservation de l'unité. A cet égard, la substitution de *cathedra Petri* à *ecclesia* dans (*m*) résume tout le rapport des deux recensions. On dirait deux images successives dans un même cadre. Sur la toile, à la place du collège apostolique, c'est saint Pierre qui apparaît; mais la seconde image ne réussit pas à recouvrir complètement la première.

Donc, on s'explique très bien, pour des raisons de fond et de forme, que la seconde recension ait été tirée de la première. Pour des raisons du même ordre, on ne voit pas du tout comment on aurait pu tirer la première de la seconde. Le texte cohérent et ferme ne peut pas venir d'un texte incohérent. La déformation doctrinale, pour laquelle on ne peut indiquer aucune raison plausible, ne saurait venir d'un texte qui donnait la formule *Primatus Petro datur* et d'autres équivalentes.

Tout concorde donc : l'apparition tardive de la seconde recension et la comparaison des deux textes. La seconde recension est un remaniement et comme celui-ci introduit dans le

texte de saint Cyprien une pensée qui n'est pas la sienne, ce remaniement est une interpolation caractérisée.

VI. — Examen de la théorie de dom Chapman

La conclusion précédente a été écartée par dom Chapman dans un travail très soigné qui contient d'excellentes remarques de détail. A l'en croire, la seconde recension ne serait pas une interpolation; ce serait une réédition faite par saint Cyprien lui-même. On va exposer rapidement les principaux points de ce système en faisant suivre chacun d'eux d'une courte critique.

1° Le *De unitate* avait été écrit contre le schisme de Carthage. Très peu de temps après, l'évêque l'envoya à Rome, avec le *De lapsis*, aux confesseurs de la foi qui n'étaient pas encore ralliés au pape Corneille. D'après dom Chapman, c'est alors que saint Cyprien fit à son traité la retouche qui nous occupe, afin de mieux l'adapter au milieu romain. — *Réponse*. Cette explication suppose une analyse insuffisante du *De unitate*. Comme on l'a vu plus haut, les deux premiers tiers de ce traité sont consacrés à un exposé de principes sur l'unité de l'Eglise *universelle* et non pas d'une Eglise particulière; le dernier tiers seulement vise la situation de Carthage. Dès lors, si saint Cyprien voulait adapter son traité au milieu romain, ce n'est pas l'exposé général des principes qu'il devait changer, c'étaient les considérations de la troisième partie. Celle-ci disait aux confesseurs de Carthage de dures vérités, qui ne convenaient pas à ceux de Rome. Il y avait aussi une phrase de l'exorde qui visait l'erreur laxiste des confesseurs de Carthage; or, c'était l'erreur rigoriste à laquelle allait incliner le parti schismatique de Rome. Enfin, dans ses lettres, en s'exprimant sur le schisme romain, saint Cyprien ne dit rien qui s'écarte de la première recension et qui se rapproche de la seconde.

2° A en juger par les citations anciennes et par la généalogie des manuscrits, la seconde recension est très ancienne et peut remonter au IV^e^ et peut-être même au III^e^. — *Réponse*. Et d'abord, la première utilisation certaine qui soit faite du second texte est du pape Pélage II, vers 585. C'est une antiquité très respectable mais postérieure de 250 ans à saint Cyprien.

Les autres rapprochements présentés d'ailleurs avec beaucoup de réserve par dom Chapman ne prouvent rien. Quant à la preuve tirée de la généalogie des manuscrits, acceptons la formule de l'auteur (1) « L'examen des manuscrits nous porte donc à placer l'origine de l'interpolation tout près des temps de saint Cyprien lui-même. Il n'y a pas de certitude acquise, mais bien une plus grande somme de probabilités... Cela n'est point démontré, mais c'est du moins la solution la plus vraisemblable ». Donc, nous ne dépassons pas la probabilité et la vraisemblance. Donc, il faudra que les constatations ultérieures soient bien concluantes pour compenser les déficiences des premières et nous permettre d'atteindre le temps de saint Cyprien.

3° Les expressions ajoutées dans la seconde recension sont empruntées au vocabulaire de saint Cyprien. Elles attestent une conformité de style si parfaite avec les œuvres de cet écrivain qu'elles ne peuvent provenir que de lui-même. — *Réponse*. Ces coïncidences verbales sont indéniables. Mais elles prouvent seulement que l'interpolateur était très familier avec les œuvres de saint Cyprien. Quant au style de la seconde recension, si les lignes en sont régulières, le développement en est chargé et le sens trouble. Enfin, ce qui est plus important que les mots, c'est la doctrine.

4° Or, l'esprit prévenu par les coïncidences verbales existant entre nos deux textes, dom Chapman n'a pas reconnu l'opposition doctrinale si marquée qu'ils présentent.

a) Il n'a pas reconnu l'importance de la phrase supprimée « Apostoli pari consortio praediti et honoris et potestatis ». Il écrit à ce sujet (2) :

« On pourrait se demander si saint Cyprien a raison de dire que les apôtres avaient tous un pouvoir égal (*potestas, honos*) dans le gouvernement de l'Eglise ? Je pense qu'*on aurait de la peine à montrer qu'il a tort*. Chaque apôtre avait assurément pleins pouvoirs pour la mission que Jésus-Christ lui confia naturellement en union avec Pierre. On pourrait ajouter qu'en théorie saint Pierre seul avait la juridiction suprême, mais en pratique, on ne supposera pas qu'il exerçât cette autorité sur les autres apôtres, tous inspirés par l'Esprit-Saint. Il n'avait pas besoin d'agir en monarque, encore moins en tyran. C'est assez dire qu'il *se montra leur chef, leur primat*, comme nous avons vu que saint Cyprien l'appelle... »

(1) *Revue bénédictine* (1902), p. 360.
(2) *Ibid.* (1903), p. 39.

La première formule soulignée prouve que l'auteur ne s'engage pas à fond. Or, c'est un de ces cas où il faut se décider nettement. Et ici, le sens de la décision n'est pas douteux. Le savant religieux sait parfaitement ce qu'est la primauté de juridiction. Aussi dans des explications embarrassées nous dit-on que saint Pierre se montra « le *chef* et le *primat* » des apôtres. Très bien. Donc, les apôtres n'étaient pas égaux en pouvoir et en honneur, comme le dit la première recension. Il fallait choisir entre les deux formules. En ne reconnaissant pas leur opposition, dom Chapman faussait par avance toute sa critique théologique.

b) Tout naturellement, comme il attribuait le *Primatus Petro datur* et les variantes correspondantes de la seconde recension à saint Cyprien, l'auteur n'a pas discerné la donnée la plus caractéristique de l'exégèse de saint Cyprien, l'antériorité des pouvoirs donnés à Pierre. Un détail matériel rend sensible cette lacune. En transcrivant la première recension, il a omis les mots *post resurrectionem*. Puis, il nous avertit (1) que c'est une « négligence ». Que penser d'une distraction qui porte sur un mot essentiel ? Or, les mots *post resurrectionem* sont destinés à montrer l'antériorité des pouvoirs de Pierre. Celle-ci est attestée, comme on l'a vu, deux fois par saint Cyprien, une fois par Firmilien de Césarée et par Pacien utilisant saint Cyprien. Elle a été, de plus, signalée par des critiques que l'auteur a lus. Mais comme il avait déjà son opinion faite, il a interprété cette antériorité d'une manière si plaisante qu'il a pu la rejeter :

> Pierre n'aurait d'après Cyprien, aucune attribution au-dessus des autres, même celle de la fondation, puisque tous « participaient au même honneur et au même pouvoir »; mais ce que Notre-Seigneur *donna* à tous les apôtres il le *promit* d'abord à Pierre seul sans le *donner*, faisant de lui un type un modèle de l'unité. — Il faut avouer que l'argument est faible, que l'interprétation est forcée. C'est vraiment faire injure à un auteur si logique que de lui imputer une sottise pareille : « *Probatio est ad fidem facilis* : la grande preuve de l'unité de l'Eglise, le texte qui démontre sans réplique la suprématie de l'évêque, c'est la promesse faite à Pierre que lui serait ce que tous les apôtres allaient aussi devenir avec lui; de là résulte que l'Eglise est nécessairement une et qu'il ne peut y avoir d'autorité dans chaque diocèse que celle de l'unique évêque (2) ».

(1) *Ibid* (1902), p. 364.
(2) *Ibid* (1903), p. 37 et (1902), p. 369, n. 1.

Mais, en réalité, saint Cyprien ne dit pas que Notre-Seigneur *promit* d'abord à saint Pierre seul *sans les lui donner* les pouvoirs qu'il *donna* ensuite en même temps à lui et aux autres apôtres. Il dit qu'il *donna* les pouvoirs d'abord à saint Pierre seul avant la Passion et *ensuite* aux apôtres après la Résurrection. Tout fait croire que les critiques cités par l'auteur n'entendent pas la chose autrement. Ils ne prêtent aucune sottise à saint Cyprien.

Ainsi dom Chapman n'a pas reconnu l'opposition doctrinale existant entre la seconde recension et la première, qui exprime la vraie pensée de saint Cyprien. Et cette circonstance seule explique qu'il ait pu attribuer les deux recensions à l'évêque de Carthage. La première recension exclut la primauté pontificale, qui est proclamée par la seconde. Dès lors, pour écarter cette objection, à elle seule décisive contre la théorie de dom Chapman, il faudrait la preuve que saint Cyprien s'est rétracté. Or, tout prouve, au contraire, qu'il est resté fidèle à ses principes en théorie et en pratique. Dès lors, la seule solution possible de notre problème est d'admettre le fait de l'interpolation qui, lui, rend compte de toutes les données. La première forme du texte de saint Cyprien est la bonne.

Louis SALTET.

L'ACQUISITION DU DROIT DE TESTER PAR LES CURÉS

D'APRÈS UN

POUILLÉ DU DIOCÈSE DE CASTRES

DE 1358 [1]

I. — Origine et importance du document.

Ce pouillé est un extrait des *Statuts synodaux* du diocèse de Castres, promulgués par l'évêque Pierre des Prez de Montpezat en 1358. Il formait un appendice à l'Ordonnance. Un certain M. Calugue eut entre les mains un manuscrit complet du *Synodale Castrense* et le communiqua au président Achille III de Harley, le 30 décembre 1679. Celui-ci fit copier l'acte que nous publions, dont il saisit toute l'importance. La copie débute, en effet, par ces mots : « A la fin des Statuts synodaux de l'évêché de Castres, publiés par Pierre de Pradis, évesque, l'an 1358, qui paroissent estre escrits de ce temps-là, on trouve cecy qui est considérable. » Cette pièce est conservée à la Bibliothèque nationale de Paris dans le recueil formé par le président sous la cote : Français, 15 505 f^os^ 11-15. Le texte intégral du *Synodale* ne nous est point parvenu.

---

(1) Cet article est détaché d'un volume qui paraîtra prochainement sous le titre de *Pouillés des anciens diocèses d'Albi, Castres et Lavaur.*

La copie est assez défectueuse et les fautes, pour la plupart, sont imputables au copiste. Celui-ci n'a pas déchiffré certaines abréviations : il n'a surtout pas cherché à identifier les noms de lieux; il n'a pas reproduit les chiffres avec une exactitude scrupuleuse. Toutefois, le document est parfaitement utilisable. Nous avons sous la main les éléments suffisants pour le corriger. Il suit, en effet, à peu d'exceptions près, dans l'énumération des bénéfices, l'ordre des pouillés de décimes ou de procurations, publiés par nous (1). Peu de noms de localités et de chiffres de décimes résistent à une minutieuse collation de documents.

En dehors de son objet précis, dont il va être question, ce document présente un intérêt général. C'est un pouillé des bénéfices-cures du diocèse de Castres, le plus ancien, le plus autorisé et le plus complet qui soit connu jusqu'aujourd'hui : le plus ancien, car il est antérieur d'un quart de siècle aux comptes de décimes et de demi-procurations que nous ont livrés les archives du Vatican; le plus autorisé, puisqu'il émane du pouvoir local, à savoir de la chancellerie épiscopale; le plus complet, car il nous fait connaître 92 noms de paroisses, tandis que nous n'en trouvons que 83 dans les comptes de demi-procurations et une soixantaine seulement dans les comptes de décimes. Au demeurant, les lacunes sont encore nombreuses : le pouillé de 1754 nous livre 148 noms de paroisses ou annexes, remontant presque toutes au XIV^e^ siècle et au delà. On verra plus loin comment s'expliquent certaines de ces lacunes.

II. — Analyse du document.

L'intérêt principal de cette pièce réside dans son objet. Elle accuse un mouvement d'émancipation du clergé castrais vis-à-vis d'une servitude de caractère féodal. Les bénéficiers sont des mainmortables en ce qui regarde leurs biens de provenance ecclésiastique. S'ils ont fait des épargnes avec les revenus de leur bénéfice, ils ne peuvent pas en disposer par testament. S'ils

(1) *Albia christiana, Revue historique des anciens diocèses d'Albi, Castres et Lavaur.* Années 1911, 1912, 1913.

les ont employés à des acquisitions d'immeubles, ce ne peut être qu'au profit de leur église. Quant à leur mobilier, vestiaire, bibliothèque, orfèvrerie, numéraire, écurie, tout l'ensemble devient la propriété du seigneur-évêque en vertu du droit de dépouille, du *jus spolii*.

Telle est la coutume imposée par les évêques, interprétant à leur manière et à leur profit le droit des décrétales, ainsi qu'il sera exposé plus loin. Vers le déclin du XIII[e] siècle, cette exaction, qui portait un caractère féodal, fut jugée intolérable par une bonne partie du clergé du diocèse d'Albi, c'est-à-dire de l'Albigeois et du Castrais encore réunis. Celui-ci fit, au début de 1279, une démarche auprès de son nouvel évêque, Bernard de Castanet, et du chapitre de la cathédrale, à l'effet d'obtenir l'abandon ou la commutation de cette charge. Nous possédons encore les procurations données à l'archiprêtre de Puycelci, Raymond de Groscilles, par quinze recteurs de son archiprêtré et onze recteurs de l'archiprêtré de Monestiés, et celles données à l'archiprêtre de Lisle-sur-Tarn par cinq autres recteurs de l'archiprêtré de Monestiés. Les deux archiprêtres reçoivent mission de négocier avec l'évêque un accord en vertu duquel les recteurs en question et leurs successeurs « pourront tester de leurs biens meubles et en disposer à leur gré en toute conscience, de telle sorte que leurs dispositions testamentaires aient à perpétuité force et vigueur ». Les mandataires s'engagent à couvrir tous les frais de la procédure et à payer tout ce qui sera « promis » pour la réalisation de leur vœu (1). En rigueur de droit, l'évêque pouvait bien renoncer à son droit de dépouille, mais il ne pouvait pas accorder la liberté de tester, qui avait été supprimée par un canon général. Le mouvement, inauguré par les recteurs des deux archiprêtrés de Puycelci et Monestiés, n'aboutit pas à cette époque; sans doute, il se généralisa dans tout le pays, et, trois quarts de siècle plus tard, on le vit réali-

(1) DOAT, vol. 107 : Procuration de quinze chapelains et recteurs de l'archiprêtré de Puycelci; *actum Corduae Albiensis in ecclesia Beati Michaelis*, XIV[o] *kl. februarii 1278/9*; fol. 60-62. — Procuration de onze recteurs de l'archiprêtré de Monestiés, *pridie kl. februarii 1278/9*; fol. 64 v°. — Procuration de cinq autres recteurs de l'archiprêtré de Monestiés, *apud Valentiam in Albigesio* v° *idus februarii 1278/9*.

ser ses fins. Dans le diocèse d'Albi, en 1350 (1) et dès 1358 dans celui de Castres, distrait du premier depuis 1327, les curés ont conquis le droit de disposer par testament de tous leurs biens, de quelque nature qu'ils soient, en faveur de qui bon leur semble (2). Mais cette conquête mériterait plutôt le nom d'acquisition à titre onéreux. Les évêques ont le souci de ne pas diminuer le patrimoine de leur évêché, et s'y résigneraient-ils, leur chapitre cathédral mettrait obstacle à leur libéralité. Aussi le clergé dut-il rédimer ce droit, comme faisaient les mainmortables en quête d'émancipation, et s'engager à payer à l'évêque une taxe annuelle, évaluée globalement et répartie entre les divers bénéficiers. Nous ne savons pas ce que l'on payait à l'évê-

---

(1) L'inventaire des titres du Chapitre de Sainte-Cécile d'Albi, rédigé par le feudiste Serres en 1787, porte la mention suivante : « Vidimus contenant plusieurs actes qui authorisent les prêtres du diocèse d'Alby de pouvoir disposer de leurs biens par testament, en date de l'an 1350. » Arch. du Tarn, G. 101, et dans l'*Inventaire-Sommaire* de Ch. PORTAL, p. 18. L'évêque d'Albi était alors Pictavin de Montesquiou. Les pièces inventoriées par Serres ne nous sont point parvenues.

(2) Ce mouvement est si général au XIV^e^ siècle qu'il atteint même certaines corporations religieuses, dont les membres avaient renoncé par vœu à l'appropriation de leurs biens. Le 15 novembre 1334, les chanoines réguliers de Saint-Augustin, qui desservent la collégiale de Saint-Salvy à Albi, tiennent un chapitre où l'on délibère *super spoliis et bonis priorum et canonicorum monasterii qui pro tempore infirmabantur et moriebantur*. Les anciennes constitutions déniaient aux prieurs et chanoines le droit de tester; il semble que leur succession fut partagée également entre le prévôt et la mense capitulaire. La résolution suivante est adoptée : 1° tout prieur ou chanoine dispose par testament de la moitié de l'actif de sa succession; 2° l'autre moitié est divisée par parts égales entre le prévôt et la mense capitulaire (service du vestiaire); 3° en cas de décès *ab intestat*, la moitié de la portion dont le défunt pouvait disposer par testament sera employée à la fondation d'un anniversaire; sa garde-robe passera à ses serviteurs; 4° le prévôt jouit d'un droit inconditionné de tester. (DOAT, 113 f° 118-121). — Il reste que les chanoines réguliers de Saint-Salvy ont repris la liberté de disposer par legs de leurs biens jusqu'à concurrence de la moitié. La sécularisation au XVI^e^ siècle leur rendra la liberté totale.

Les chanoines de la cathédrale d'Albi jouissent du droit de tester : ils en profitent pour fonder un ou plusieurs obits au profit de leur âme. Guillaume de Salgues, chanoine et archidiacre d'Albi, testant le 27 mars 1426, institue le chapitre dont il fait partie son légataire universel, à charge par lui d'acquitter certains legs et de fonder un anniversaire à perpétuité. (Voir le texte du testament aux Archives du Tarn, G. 176, f° 129-131.

Par contre, à cette époque, les Cisterciens restent encore inhabiles à hériter, partant à tester, même de leurs biens personnels. C'est le monastère qui hérite à leur place. Par une bulle datée de Lyon, « VI^e^ kl. septembris 1356, « le pape Innocent VI autorise l'abbé et la communauté de Candeil, dans l'Albigeois, à recevoir « possessiones et alia bona mobilia et immobilia, exceptis feudalibus, que ad personas fratrum, si remansissent in seculo, ratione successionis vel quocumque alio justo titulo contigissent ». (DOAT, 115, f° 207, édité par E.-A. ROSSIGNOL, *Monographies communales du Tarn*, I, p. 364-5).

que d'Albi. Mais notre document nous apprend que l'évêque de Castres recevait de ce chef une rente annuelle de 60 florins. A Rodez, on paya à l'évêque, dès 1387, une taxe de 200 livres (1). A Auch, l'abonnement était de 150 livres; la somme devait être versée par les curés à l'archevêque lors du synode annuel, qui se célébrait la semaine de l'octave de Pâques (2). Il est à croire que ces primes représentaient l'équivalent de ce que ces divers prélats retiraient bon an ou mal an de la succession de leurs curés défunts.

Il se peut que ce mouvement d'émancipation ait gagné plusieurs diocèses de la province de Bourges. C'est une heureuse fortune que de pouvoir le saisir dans les trois diocèses limitrophes de Castres, Albi et Rodez. Cahors était fort disposé à le suivre : le clergé se plaignait amèrement au pape Clément VII du zèle que mettait l'évêque à « dépouiller les églises paroissiales à la mort de chaque curé ». Nous possédons la lettre de réprimande du pape (3). Au demeurant, l'exaction du *jus spolii* paraît avoir été épargnée à certains diocèses de la province. A Limoges, notamment, au temps où Pierre Rilhac tenait les comptes de l'évêché, c'est-à-dire entre 1328 et 1340, l'évêque n'héritait que des curés décédés intestats : on ne relève d'ailleurs pas au chapitre des recettes la mention d'une taxe de rachat payée par les curés; on en peut induire que le *jus spolii* n'avait jamais été en vigueur dans ce diocèse (4).

---

(1) « Bertrand Raffin termina une grande contestation qui durait depuis longtemps entre le clergé du diocèse de Rodez et les évêques, au sujet du *droit de testament;* et il fut convenu, en 1387, que le clergé paierait tous les ans à l'évêque la somme de 200 livres en représentation du *droit de dépouille* ». Chanoine TOUZERY, *Les Bénéfices du diocèse de Rodez*, Rodez, (s. d.); p. 45.

(2) « Semel in anno post octavam Paschalis (sic) synodus celebretur, cuius tempore 150 librae turonenses reverendissimo archiepiscopo ab omnibus curionibus solvantur, eorum quilibet proportione sibi taxata. » Ordonnance de l'archevêque d'Auch, Guillaume, en 1336, au sujet du rachat du droit de tester, dans Chan. J. MONLEZUN, *Histoire de la Gascogne;* Auch, 1849; t. IV, p. 413.

(3) Ch. SAMARAN et G. MOLLAT, *La Fiscalité pontificale en France au* XIV^e^ *siècle*; Paris, 1905, p. 55. Ces auteurs renvoient à LA CROIX, *Series episcoporum Cadurcensium* et *Reg. Vat.*, 300 f° 327 r°.

(4) Compte du receveur Pierre Rilhac dans le manuscrit du Grand Séminaire de Limoges n° 58, actuellement aux archives de la Haute-Vienne. (Communication de M. de Font-Réaulx, archiviste-paléographe). — Le droit de l'Ordinaire sur la succession des bénéficiers décédés intestats était assez généralement reconnu, alors même qu'en opposition avec le principe d'après lequel une église hérite naturellement de son pasteur. Thomassin écrit : « Les évêques avaient assez ordinairement

Pour le diocèse de Castres, nous connaissons non seulement le montant de la taxe d'abonnement, mais encore son mode de répartition entre tous les bénéficiers intéressés. Rien de plus équitable que ce « département ». Les revenus nets de chaque benéfice étaient évalués et notés exactement sur les pouillés en vue de la levée de la décime. Le nouvel impôt fut basé sur le taux de la décime, comme aujourd'hui les centimes additionnels sur le franc (1). La règle fut établie dans le Castrais que chaque contribuable paierait à raison d'un florin par soixante sous de décimes, autrement dit que la taxe d'abonnement acquittée à l'évêque pour l'abolition du droit de dépouille serait égale environ au tiers de la décime. On peut, en effet, établir en général à cette époque, sauf des variations accidentelles, l'équation : 1 livre = 20 sous = 1 florin. Un curé payait donc annuellement au pape ou au roi un impôt d'un dixième, et à l'évêque un impôt d'un trentième du revenu net de son bénéfice, sans compter les autres droits. Pour qu'aucun des recteurs et vicaires n'ignorât l'étendue de ses charges et celles de son voisin, l'évêque Pierre de Montpezat fit dresser une liste de tous les bénéficiers qui contribuaient au rachat du *jus spolii*, et indiqua pour chacun d'eux le taux de la décime et le taux correspondant de la nouvelle taxe. La correspondance n'est pas toujours rigoureusement conforme à la règle posée. Dans la mesure où l'on peut se fier à l'exactitude de notre document, on constate que quelques églises sont dégrevées; aucune n'est surchargée. Un certain nombre de cures, plus de la moitié peut-être, n'étaient pas portées au compte de la décime en raison de

---

la dépouille des bénéficiers qui mouraient sans avoir testé. Le synode de Poitiers, en 1280, obligea tous ceux qui avaient saisi quelque chose de la succession des bénéficiers intestats pendant que le siège épiscopal était vacant de le restituer à l'évêque. Pendant que le siège était rempli, l'évêque prenait ces dépouilles. » *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*; éd. André, Bar-le-Duc, 1867; t. VII, 180; cf. VII, 141.

(1) Ce mode de taxation paraît s'être généralement imposé lorsqu'il s'est agi de l'établissement d'un droit représentatif de rachat. « Dans la province ecclésiastique de Tours, les archidiacres, les archiprêtres et quelques autres dignités étaient en possession de prendre le lit des curés qui décédaient. Le Concile d'Angers, en 1365, taxa ce droit à 50 sols pour les cures moins riches et à 100 sols pour les riches, c'est-à-dire pour celles qui avaient plus de 100 livres de rente. Les rentes de chaque cure étaient assez connues par la taxation des décimes. On laissait néanmoins à ces hauts bénéficiers le choix de prendre ou le lit même des curés mourant ou la somme taxée (canon 11). » L. THOMASSIN, *Op. laud.*, VII, 181.

leur indigence. Elles furent évaluées et taxées, faiblement comme de juste, pour le paiement des soixante florins. Elles sont groupées dans le document sous le titre : « *Sequuntur ecclesiae non taxatae ad decimam.*

Il resta tout de même un certain nombre de rectories en dehors du rôle. Nous soupçonnons la raison de cette exemption pour quelques-unes. Les Hospitaliers de Saint-Jean ne payaient pas la décime; sans doute, ils jouissaient du privilège de percevoir la succession des desservants de leurs cures. Ainsi s'expliquerait pourquoi ces cures, dites plus tard de Malte, sont exclues de la liste : Gourgues, Saint-Sernin d'Ambres, Saint-Pierre-des-Ports, Combejac, Barre, Rouayroux, Saint-Cirgue (1). Si les cures appartenant à l'abbaye des Bénédictines de Vielmur ne figurent pas non plus sur la liste, à savoir : Vielmur, Roquecourbe, Fréjeville, Jonquière, c'est peut-être aussi parce que les religieuses peu fortunées avaient droit aux dépouilles de leurs vicaires perpétuels (2). Quant aux autres cures absentes du rôle, on peut invoquer des oublis ou des recensements incomplets. C'est un fait constaté que d'une période à l'autre les comptes des décimes et des procurations s'enrichissent de quelques nouveaux noms.

Sa liste une fois dressée, l'évêque l'annexa à son *Synodale*, dont tout curé devait se procurer obligatoirement et posséder par devers lui un exemplaire. Notons, en passant, que ces 60 florins représentaient environ le tiers de la décime que payait le seigneur-évêque, à savoir 180 livres tournois (3).

Les curés acquirent donc le droit de tester : à Auch en 1336, à Albi au plus tard dès 1350, à Castres avant 1358, à Rodez en

---

(1) En 1560, le pape Pie IV abandonna à Saint-Jean de Jérusalem et à l'ordre de Cîteaux les dépouilles de leurs paroisses. Ce n'était peut-être que le renouvellement d'un ancien privilège. Cf. L. THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline*, éd. André; t. VII, p. 189.

(2) Notre document note au sujet de la vicairie perpétuelle de Prades appartenant à l'abbaye de Saint-Pons de Thomières : « Est in dubio si dominus (episcopus) accipit spolia quia asseritur quod prior accipit. » Ainsi, l'abbé de Saint-Pons prend les dépouilles du prieur de Prades, son subordonné, mais le prieur prétend à celles de son vicaire. Comme celui-ci est un séculier, l'évêque entre en compétition avec le prieur, et c'est lui sans doute qui l'emporte. Il se peut qu'en beaucoup de paroisses le curé primitif, collateur de la vicairie-rectorie, ait gardé le *jus spolii*. De telles paroisses n'avaient pas à figurer sur le rôle.

(3) Sur le compte de 1384, l'évêque de Castres n'est inscrit que pour 90 livres. Mais la taxe a été réduite de moitié en 1374.

1387. Mais ce droit n'était pas inconditionné. On avait reproché aux évêques de dépouiller à ce point les presbytères, au décès d'un titulaire, que le successeur ne trouvait plus qu'une maison vide et désolée (1). Cette disgrâce était encore plus à redouter si le curé testateur pouvait disposer indistinctement de tous les meubles garnissant le presbytère. L'évêque de Castres fit accepter aux prêtres de paroisse qu'ils laisseraient aux curés à venir des presbytères meublés, immédiatement habitables, ou, plus exactement, un mobilier strictement suffisant, dont la détermination ne serait pas abandonnée à l'arbitraire de chacun, mais dont l'inventaire serait dressé d'avance avec précision pour chaque cure (2). Nous sommes ainsi amenés à la connaissance du « minimum décent » requis pour un prêtre de paroisse au XIV^e^ siècle.

Ces meubles sont de trois ou quatre catégories : un mobilier de chambre à coucher, un mobilier de salle à manger, des ustensiles de cuisine, une vaisselle vinaire. Ces fournitures (*arnesium*) sont les mêmes, en quantité et qualité, pour tous les presbytères. Seul varie le nombre des lits que le testateur est tenu d'exclure de sa succession; les plus gros bénéficiers laisseront trois lits; les plus petits un seul; le plus grand nombre en laisseront deux, l'un de plume pour le prêtre, l'autre « sans plumes » pour son « clerc » ou domestique. A peine, quelques vicaires chétivement rémunérés sont-ils dispensés de rien laisser à leur successeur. Traduisons le mandement que reçoit l'archiprêtre de Castres : il sert de canon pour tous les autres bénéficiers.

L'archiprêtre de Castres paie cent sous tournois de décime. Or, il a été statué que chaque église versant soixante sous de décime paiera un florin et les autres proportionnellement, plus ou moins :

---

(1) Voir les protestations des Conciles de Saumur n 1253 (can. 21), de Château-Gontier en 1268 (can. 4), de Rennes en 1273 (can. 3), de Saumur en 1276 (can. 9), de Langres en 1278 (can. 14), d'Auch en 1300 (can. 3); celles du clergé de Cahors sous Clément VII, ci-dessus.

(2) En Normandie, les bénéficiers nt sauvegardé, grâce à la coutume, la liberté de disposer par testament de leurs biens meubles; mais ils sont tenus de laisser leur maison suffisamment meublée. Le synode de Bayeux déclare, en 1330 : « De mobilibus rationabile possunt facere testamentum; domus autem ustensilia successoribus suis reliquantur, saltem quod eis sufficiat competenter ». Cf. L. THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline*, éd. André, t. VII, p. 131.

la cote part de l'archiprêtre est donc d'un florin deux tiers dans le département (*tallium*). Voici ce qu'il paraît suffisant qu'il laisse à son successeur. D'abord, trois lits : à savoir, l'un pour l'archiprêtre, muni de sa couette de plume et de son oreiller (*culcitra cum suo pulvinari*), de quatre draps en bon état (*linteamen*), d'une couverture avec courtepointe de couleur ou autre chale convenable (*lodix cum coopertorio de colore vel alio chalone sufficienti*); un second lit avec couette et oreiller, deux draps et une couverture pour les hôtes, le tout convenable; un troisième en bon état sans plume pour le clerc. Ensuite, il laissera une table avec des tabourets (*scabellum*), deux nappes et deux serviettes; pareillement trois bancs pour l'intérieur (*scamnum pro domo*); puis, six assiettes creuses (*scutella*), six plats en terre à anses (*grasalet*), et six tranchoirs en bois (*cisorium* : disque de bois sur lequel on découpe la viande); deux grandes bouteilles de céramique et quatre gobelets en verre (*pitalphus terreus et gubellus vitreus*); un trépied en fer (*treber ferreum* pour *ender* ?); un mortier, une balance (*virga*), deux chandeliers, deux marmites de poterie et une de fer, un cruchon en terre cuite (*butilla terrea* de *boutel* : mot languedocien encore en usage, désignant une cruche ouverte seulement sur les côtés et permettant de boire à la régalade); une poêle à frire (*patena;* en languedocien : *padena*); deux armoires de bois, l'une pour le pain, l'autre pour les autres provisions de bouche (*theca pro companagio*). Enfin une vaiselle vinaire suffisante pour la consommation des hôtes et celles des personnes de la maison, qui se monte à vingt charges [par an], dont une grande barrique.

Ce mobilier, qui constitue comme un immeuble par destination dans chaque presbytère, est évidemment réduit par le législateur au strict minimum puisqu'il est imposé aux plus humcures, sauf quelques rares exceptions. On remarquera notamment que, dans les chambres à coucher, le lit seul est prévu avec sa garniture. Une chaise, une commode, une table de toilette paraîtraient de nos jours indispensables. Il est à croire, par ailleurs, qu'une seule pièce sert à la fois de cuisine, de salle à manger et de salon de réception, du moins dans les presbytères les plus modestes.

Ainsi, moyennant la fidèle observation de ces deux conditions : acquittement d'une taxe annuelle de 60 florins, abandon d'un mobilier déterminé au sucesseur, les recteurs et vicaires du diocèse de Castres peuvent disposer par legs tout autant que par donation manuelle des biens qu'ils ont économisés sur les revenus de leur bénéfice comme de ceux qui leur seraient échus par héritage ou qu'ils auraient acquis par leur industrie. Si donc, par avarice et dans le but d'enrichir leur parenté, ils ont frustré les pauvres et leur église des sommes qui leur revenaient

de droit, l'évêque s'est démuni du moyen le plus efficace de réparer cette injustice. Au lieu d'une sorte de saisie-arrêt, de confiscation, il doit se contenter d'une exhortation aux testateurs et héritiers, parole peu persuasive puisque lui-même il tire bénéfice de son marché.

Pour se rendre compte de la légitimité et de l'opportunité de cette mesure prise par l'Ordinaire dans un grand nombre de diocèses, il convient de jeter un regard en arrière, et de considérer séparément l'origine et l'évolution, d'une part, du *droit de dépouille* pour l'évêque, de l'autre, du *droit de tester* pour les ecclésiastiques du second ordre. Le premier relève du droit féodal, le second du droit canonique.

III. — Evolution du droit de dépouille et du droit de tester chez les clercs

En France, au début du VII[e] siècle, l'évêque et son archidiacre ont coutume de s'emparer de toute la succession des prêtres, diacres et clercs de paroisses, sans distinction de ce qui est le bien propre du défunt et de ce qui lui vient de l'Eglise : *res ecclesiae vel eorum propriae*. C'est déjà le *droit de dépouille*. Il [illegible]que historiquement par l'usage du temps qui autorisait le pillage par la foule de la maison d'un prélat ou d'un prêtre à leur décès. Les autorités religieuses prétendent soustraire le bien d'Eglise à l'avidité des laïcs : elles s'en réservent la disposition.

Le prétexte mis en avant par l'évêque est que les économies [illegible] particulier doivent profiter à tous, que des appropriations individuelles doivent retourner à l'usage commun; ces sommes sont, en effet, destinées à enfler la caisse centrale du diocèse : *Quasi sub augmentum Ecclesiae vel episcopi in usum Ecclesiae revocari*. Le V[e] Concile de Paris, en 615, condamne un abus qu'il attribue à la cupidité : *cupiditatis instinctu*. Il dénie à l'évêque le droit de saisir la succession d'un clerc jusqu'à ce qu'il soit assuré que le défunt n'a pas rédigé un testament ou pris quelque autre engagement. En toute hypothèse, le bien d'un prêtre défunt ne doit pas sortir de l'église où il est mort : l'évêque ou l'archidiacre n'y peuvent prétendre. S'ils passent

outre aux prohibitions du Concile, ils seront « exclus de la communion comme homicides des pauvres » (1).

Ainsi, le Concile réprouve le prétendu droit de dépouille, même s'il est exercé par l'évêque et au profit de la communauté. Il reconnaît aux clercs le droit de tester. Il pose le principe que l'hérédité d'un clerc fonctionnaire reste acquise à l'église particulière, à la paroisse qu'il a desservie et où il est mort.

Au IXe siècle, sous les Carolingiens, le bénéfice se constitue. Les capitulaires et les Conciles reconnaissent au bénéficier fortuné qui a reçu lui-même un patrimoine, le droit de tester en faveur de qui bon lui semble (2), mais ils le refusent au clerc pauvre qui n'a pu se constituer un capital qu'au moyen de retenues opérées sur des rentes d'origine bénéficiale : toute la succession de ces prêtres sans fortune familiale doit rester à la paroisse; leurs dispositions testamentaires ne doivent tendre qu'à la lui assurer : *Ut presbyteri pauperes ordinati, praedia comparanles, ecclesiis confirment* (3). L'archiprêtre-doyen est chargé de veiller à la conservation de ces successions, convoitées par des parents avides.

Mais, dans le courant du siècle, s'élève une féodalité terrienne qui est à la fois une sauvegarde et une menace pour la propriété ecclésiastique. Le seigneur, grand propriétaire, offre ses bons offices à l'archiprêtre, et l'un et l'autre s'accordent trop souvent pour se partager la succession qu'ils avaient reçu mission de préserver. Le seigneur se fait d'autant moins scrupule de cette « rapine » que le prêtre ou chapelain est souvent d'extraction servile, qu'il est à ce titre un simple mainmortable dont le pécule doit retourner à son décès au propriétaire suzerain. Les conciles protestent en vain que l'ordination sacerdotale affranchit le serf *ipso facto*. Le *jus spolii* — c'est le nom qu'on donne à cette exaction — n'en reste pas moins en usage chez les féodaux laïcs, grands ou petits, tant aux vacances des évêchés qu'à celles des rectories, jusqu'aux temps de la réforme

(1) Canons VII et VIII.
(2) « Ut episcopus res sui juris quas aut ante episcopatum aut certe in episcopatu haereditaria successione acquivisivit, secundum auctoritatem canonicam, quidquid vult faciat, et cui vult conferat. » Concile de Paris de 829. Cf. THOMASSIN; éd. André, VII, p. 107.
(3) *Capitulatres, Addit.* IV, c. 98.

grégorienne. Ce n'est guère qu'au XII[e] siècle que ces laïcs, sous la menace de l'excommunication, consentent en masse à lâcher prise, renonçant simultanément à piller la succession des prélats et des recteurs, et à percevoir, pour leur compte personnel, les dîmes paroissiales. Quelques rares documents existent, attestant que les seigneurs faisaient l'abandon entre les mains de l'Ordinaire du droit de dépouille qu'ils exerçaient sur les curés de leur juridiction respective (1). Mais, en beaucoup de régions, notamment dans le Midi de la France, il semble que ce droit de dépouille n'ait fait que changer de mains : l'évêque exerce à la place du seigneur, ce qui est un progrès, mais, ni la liberté de tester n'est rendue aux curés, ni surtout les églises particulières ne sont investies de l'hérédité de leurs desservants défunts, ainsi que le prescrivent les anciens canons.

Le III[e] Concile de Latran, tenu en 1179, s'en prend aux bénéficiers qui, oubliant que l'Eglise est leur bienfaitrice, gratifient leurs parents du produit de leurs épargnes, au lieu de les laisser à leur église particulière. Il ordonne que leur succession reste à ces paroisses, qu'ils meurent intestats ou qu'ils aient testé en faveur de n'importe qui (2). C'était pratiquement leur enlever la liberté de tester, puisqu'il ne leur est plus loisible de choisir leurs légataires. Aussi, Alexandre III, qui fut l'âme du Concile, fait-il le pas définitif : il supprime purement et simplement ce reste de liberté : « De par le droit, les clercs ne peuvent tester des biens meubles qu'ils ont acquis par l'Eglise » (3). Le principe est posé : il passe dans le *Corpus ju-*

(1) En 1144 le vicomte d'Albi, Roger, renonce à la dépouille de l'évêché d'Albi. (Acte dans Cl. COMPAYRÉ, *Etudes hist.*, p. 143; *Hist. gén. Lang.*, éd. Privat, V, c. 1063; III, 733). — Abandon du *jus spolii* sur les biens des chapelains par plusieurs seigneurs de Rouergue (BOSC, *Mémoires du Rouergue*, I, t. p. 112), par les vicomtes de Mirepoix entre les mains de l'archevêque de Narbonne en 1145 et 1165 (*Hist. gén. Lang.*, Privat, V, cc. 1076, 1295), à Caux, dans le diocèse de Béziers en 1176 (*Op. laud.*, V, c. 1429). Cf. Aug. MOLINIER, *Etude sur l'administration féodale dans le Languedoc* (900-1250), dans *Hist. gén. Lang.*, VII, p. 169-170.

(2) Can. 15. Indemnitati itaque ecclesiarum providere volentes, sive intestati decesserint sive aliis conferre voluerint, penes ecclesias eadem bona praecipimus remanere. LABBE et COSSART, *Sacros. Conc.*, t. X, c. 1517. Cf. THOMASSIN, *Op. laud.*, éd. André, p. 125.

(3) « Clerici de mobilibus quae per ecclesias sunt adepti, de jure restaurari (*lege* : testari) non possunt. Viventes autem et sui compotes moderata valent aliqua de bonis ipsis, non ratione testamenti sed intuitu eleemosinae, erogare, in aegritudine etiam constituti. » Réponse d'Alexandre III à l'évêque du Mans, dans l'*Appendix* au Concile III[e] de Latran, in LABBE et COSSART, t. X, c. 1665, can. VIII. Cette épître a été insérée par Raymond de Pennafort dans les *Decretales Gregorii* IX. Cf. *Corpus juris can.* : c. 8, X, de testam. 3, 26.

ris canonici au siècle suivant. Tout bénéficier, qu'il soit prêtre ou évêque, est frappé d'incapacité : il ne peut même pas disposer par legs de ses épargnes en faveur d'une œuvre pie à laquelle il prendrait intérêt. Pour atténuer la rigueur du principe, Alexandre III lui permet certaines libéralités de son vivant et même sur son lit de mort, pourvu que ce soient des donations manuelles. C'est ainsi qu'un prêtre peut, avec les revenus de son bénéfice, récompenser une personne qui l'aura soigné dans sa maladie ou dans ses vieux jours, fût-elle une parente, ou même faire un cadeau, une aumône à des indigents, membres de sa famille. Mais toute disposition testamentaire est nulle de plein droit.

Tel est bien le droit, et le Midi de la France, pays de droit écrit, lui obéit. Mais le Nord a ses coutumes. A Paris, notamment, les clercs peuvent « faire des legs raisonnables », ainsi qu'en témoignent les constitutions synodales de l'évêque Eudes de Sully (1196) (1). Alexandre III n'entend pas réprouver cet usage : il l'autorise même formellement partout où il est en vigueur, bien qu'il soit le contre-pied de l'axiome qu'il a posé (2). Dans ces régions de droit coutumier, un bénéficier pourra donc récompenser un service par un legs et non pas seulement par une donation manuelle. Le tout est que le legs soit modéré. Ce que l'Eglise veut, par dessus tout empêcher, c'est que le bien des pauvres aille engraisser des riches, que les clercs profitent de leur situation ecclésiastique pour élever leur famille et que le culte, les fabriques, les indigents des paroisses soient sacrifiés à l'ambition et à la cupidité des proches du bénéficier.

Si noble et si légitime que fût la fin visée, le moyen radical prescrit par Alexandre III ne heurtait-il pas un droit impres-

---

(1) « Praecipitur presbyteris quod immobilia de bonis Ecclesiae acquisita ecclesiis suis tantummodo legent. Nam de jure aliud facere non possunt. *De mobilibus vero suis rationabile faciant legatum.* » *Synodicum Parisiense*, cap. XXXI, cité par THOMASSIN, op. laud., éd. André, VII, p. 126.

(2) Réponse d'Alexandre III au chapitre de Cassan : « Licet autem mobilia per Ecclesiam adquisita *de jure* in alios pro morientis arbitrio transferri non possint, *consuetudinis* tamen non est improbandae ut de his pauperibus et religiosis locis et illis qui viventi servierant, sive sint consanguinei sive alii, aliqua juxta servitii meritum conferantur. » Ce texte a été inséré dans le *Corpus juris can.* : c. 12, X, de testam., 3, 26.

criptible de l'individu et trouvait-il dans son absolue efficacité une apparente justification ? Le bénéficier infidèle qui voulait enrichir sa famille n'avait-il pas la possibilité de commuer en une donation entre vifs le legs que la loi frappait de caducité ? Par ailleurs, le recteur ou vicaire, d'extraction humble et pauvre, qui, sans manquer aux devoirs de sa charge, avait vécu de restrictions et privations, dans l'espoir qu'un petit capital, laissé après lui, tirerait ses proches de l'indigence, verrait-il s'anéantir le fruit de ses sacrifices ? C'est là un problème, non plus de droit mais de morale, auquel le plus grand des théologiens du XIIIe siècle apporte une solution rassérénante et rationnelle.

Pour saint Thomas d'Aquin, il n'y a qu'une seule et même règle pour l'emploi des fruits d'un bénéfice et celui des revenus d'un patrimoine. Lorsqu'un ecclésiastique a acquitté exactement les charges pieuses et charitables de son bénéfice, il peut légitimement se regarder comme l'absolu propriétaire de ce qui reste. Mais sur lui comme sur tout autre pèsent les charges morales de la richesse. Il n'a pas le droit d'user sans règle ni mesure de ses revenus, quelle qu'en soit la provenance. Il est lié par le précepte de l'aumône. Il pèche, si, le pouvant, il ne donne rien aux indigents. Par ailleurs, s'il restreint sa dépense pour donner à des parents ou à des étrangers, il ne pèche en aucune façon, pourvu qu'il le fasse avec modération et dans le but, non d'accroître l'opulence de ses obligés, mais de subvenir à leur indigence (1). Saint Thomas ne déduit pas de telles prémisses la liberté de tester pour les bénéficiers. C'est là un point de droit positif sur lequel l'Eglise s'est prononcée : il le sait bien. Mais, dans sa pensée, le droit naturel n'y ferait pas obstacle. Le droit de tester dérive du droit de propriété. Si les clercs sont de vrais propriétaires des fruits de leurs bénéfices, ils peuvent normalement en disposer par legs comme par donation entre vifs. On voit de quels arguments pouvaient s'autoriser les revendications de la liberté à l'âge suivant.

Dans les régions du Nord, la liberté fut une conquête de la coutume; dans celles du Midi, elle fut achetée par le clergé infé-

(1) *Sum. th.*, 2a 2ae, qu. 185, art. 7.

rieur à son Ordinaire, moyennant une rente annuelle; elle fut consécutive à l'abandon du droit de dépouille. En ce cas, l'évêque ne se réserve même pas la succession des clercs intestats, et c'est justice, puisque tous ont payé la taxe de rachat. Le règlement épiscopal en vigueur dans le diocèse d'Auch nous renseigne sur le mode de liquidation de telles successions; il se réfère sans doute à un usage antérieur et il est peut-être censé constituer un guide et un modèle pour les ecclésiastiques bénéficiers, désireux de tester selon l'esprit de l'Eglise.

« Lorsqu'un prêtre mourra intestat, son archiprêtre répartira ses biens de la façon suivante : d'abord il couvrira les frais des obsèques, puis il paiera les dettes et soldera les gages arriérés des domestiques, comme de juste. Du surplus, il fera trois parts : l'une sera pour la fabrique de l'église que desservait le défunt, la seconde pour les pauvres de la dite église, la troisième pour les parents » (1).

On voit qu'un tiers de la succession est attribué aux parents. Il est à croire que l'évêque leur faisait déjà une part sous le régime antérieur. D'abord, il n'y voit point d'obstacle canonique, puisqu'il réserve cette part dans un règlement général. Mais nous savons, par ailleurs, que l'esprit du siècle impose de plus en plus cette nouveauté aux testateurs et aux liquidateurs. Ainsi, l'évêque d'Albi, Béraud de Fargues, ayant obtenu du pape Jean XXII la liberté de tester, en 1334, lègue à ses nièces, Régine de Fargues, Assalite de Royère et Riche Molle, des sommes variant entre 200 et 700 livres en supplément de dot ou pour aider à les marier (2). Semblablement, le pape Clément VII, s'étant réservé la succession d'un autre évêque d'Albi, Jean de Saya, décédé en 1383, donna l'ordre au liquidateur Raymond de Senance, de verser la somme de 2.000 francs aux mains des trois nièces de l'évêque, Mathe, Galhote et Penote, alors même que cette somme importante dépasserait l'actif de la liquidation. De fait, elle la dépasse d'un quart et la Chambre apostolique est contrainte de débourser la différence. Ajoutons

(1) Ordonnance de l'archevêque d'Auch, Guillaume, en 1336, dans Chanoine J. MONLEZUN, *Hist. de la Gascogne*, Auch, 1849; t. VI, p. 413-4.
(2) Cf. PITHON-CURT, *Hist. de la noblesse du comtat Venaissin*; Paris, 1763; t. II, p. 485-490. Testament de Béraud de Fargues trouvé dans les archives de la cathédrale d'Albi.

d'ailleurs que c'est un sacrifice relatif, car le fisc pontifical encaisse l'orfèvrerie et l'argenterie qui n'ont pas été mises en vente (1). Mais, si les parents de l'évêque sont l'objet d'une sollicitude spéciale de la part du Souverain Pontife, on ne peut pas s'empêcher de remarquer que les églises, couvents et hôpitaux, auxquels les testateurs du temps multipliaient leurs largesses, sont absents des comptes de la succession. Clément VII suppose, sans doute, que le défunt a fait, de son vivant, toutes les charités qu'il devait.

Evidemment, les saines et traditionnelles conceptions sur le caractère de la propriété ecclésiastique, bien du culte, bien du ministre de Dieu, surtout bien des pauvres, subissent, au XIV^e^ siècle une éclipse générale. Les Papes cessent de rappeler l'ancien droit des décrétales, qui, sur cet article, tombe en désuétude et s'efface devant une coutume contraire. Ils laissent les évêques octroyer à leurs curés une liberté de tester, réprouvée formellement par les anciens canons. Ils violent eux-mêmes, vis-à-vis des évêques et autres prélats, le canon d'après lequel la succession d'un ecclésiastique doit profiter à l'église qu'il a servie. Empruntant au droit féodal ce *jus spolii* dont les évêques ont abusé au détriment des paroisses, ils en font l'application aux évêchés, dépouillés à leur tour (2). Comme compensation, ils souffrent que les évêques battent monnaie d'un droit qui ne leur appartient pas. L'Eglise gallicane s'émeut de l'exode de tant de capitaux français vers la Chambre apostolique, surtout à dater du jour où elle doute de la victoire du pape d'Avignon, Charles VI, par deux ordonnances en date de 1385 et de 1407 (3), abolit de son propre mouvement le *jus spolii* du pape, comme s'il avait le sentiment que ce droit n'avait qu'une origine séculière. Le Concile de Constance en sanctionna la dis-

(1) Compte de liquidation de la succession de Jean de Saya, évêque d'Albi, par R. de Senance, en 1383-84, dans Arch. du Vatican, *Collectorie*, t. 84, fol. 163.

(2) Sur le droit de dépouille exercé par le pape à l'égard des successions épiscopales, voir Ch. SAMARAN et G. MOLLAT, *La fiscalité pontificale en France au XIV^e^ siècle*, Paris, Fontemoing, 1905; p. 47-55. — A Albi, la papauté exerça son droit de dépouille sur la succession des évêques Pierre de Via (+ 1337), cf. Arch. Vat., *Collectorie*, vol. 2, fol. 1-168; Jean de Saya (+ 1383), cf. *Collect.*, vol. 84, fol. 152-164. — A Castres, sur la succession de l'évêque Elie de Donzenac (+ 1383).

(3) Analysées dans THOMASSIN, *op. laud.*, éd. André, VII, 135-137.

parition. Mais, par une illogique anomalie, il n'est rien retranché au droit que les évêques s'arrogent sur l'hérédité des curés. Ici et là, on recueille encore des plaintes à ce sujet au XVII[e] siècle (1). Mais, à dater du XVI[e] siècle, il semble que la liberté abges de la société cléricale (2) On ne saurait affirmer que la taxe d'abonnement de 60 florins ait été encore, à cette époque, solue de tester se soit généralisée, en s'étendant à tous les étaacquittée dans le diocèse de Castres. En cas de mort intestat, ce n'est plus un dignitaire de l'Eglise qui intervient comme liquidateur, mais l'Etat, lequel assure l'intégralité de la succession aux plus proches parents du défunt et les tient obligés des réparations à effectuer aux bâtiments de l'évêché et du presbytère (3). L'Eglise, dépouillée de tout pouvoir et contrôle sur la succession des clercs, en est réduite à rappeler aux héritiers laïcs des bénéficiers hauts et bas que, « si le testateur n'a pas pris l'intérêt des pauvres et de l'Eglise, leur conscience en reste chargée » (4).

En résumé, la législation de l'Eglise, du VII[e] au XII[e] siècle, reste ferme et constante sur le principe : les clercs ont le droit de tester, mais ils n'ont le choix de leurs légataires qu'au sujet de leurs biens patrimoniaux; leurs réserves de provenance ecclésiastique doivent revenir à l'église particulière où ils ont décédé. Le pape Alexandre III, pour rendre cette règle plus efficace, frappe de nullité toute clause testamentaire d'un bénéficier portant sur un bien d'origine bénéficiale : il n'entend pas, néanmoins, abolir les coutumes contraires. — D'autre part, à dater

---

(1) Plaintes de THOMASSIN (*ibid.*, p. 159). « La cupidité et l'avarice, qui ont été censurées dans le septième siècle, ne peuvent être justifiées dans le dix-septième. Un abus, pour être plus ancien, n'est pas moins un abus : l'avarice est d'autant plus détestable qu'elle est incorrigible. Si l'on taxait ces usurpations (confiscation des successions curiales par les évêques), lorsqu'elles servaient à augmenter les revenus de la communauté ecclésiastique, comment les jugerait-on plus supportables quand elles ne servent qu'à enrichir un particulier (lisez : un prélat) aux dépens de tant d'autres (entendez : les fidèles d'une paroisse) ? »

(2) « On ne peut douter que, dans le XVI[e] siècle, la nouvelle police n'ait prévalu de laisser succéder les parents aux bénéficiers, de laisser tester les bénéficiers en faveur de leurs parents, et de considérer ces testaments et ces successions comme légitimes. » (THOMASSIN, *ibid.*, p. 139). Saint Pie V, en 1567, exempte du droit de dépouille les bénéficiers qui n'ont pas plus de 30 ducats d'or de revenu en bénéfices ou en pensions (*Ibid.*, p. 90).

(3) THOMASSIN, *ibid.*, p. 136.

(4) *Ibid.*, p. 139.

du XII^e^ siècle, un certain nombre d'évêques de France, notamment du Midi, après avoir libéré la propriété ecclésiastique de l'emprise des laïcs, de même qu'ils s'attribuaient la majeure partie des dîmes des paroisses, généralement les deux tiers, confisquent aussi à leur profit la succession des recteurs, succédant ainsi aux seigneurs féodaux dans leur prétendu *droit de dépouille*. Au XIV^e^ siècle, à la suite de longs débats, ils consentent à l'abandon de cette exaction contraire aux canons; mais ils n'y renoncent pas gratuitement; ils la convertissent en une taxe d'abonnement, moyennant laquelle ils garantissent à leurs subordonnés une liberté que le droit commun leur refusait. La papauté, à dater de Jean XXII, tolère cet abus, et, mue par des préoccupations financières, frappe de l'exaction du *jus spolii* les hérédités épiscopales et quelques autres, jusqu'à ce que le roi de France mette fin à cette pratique devenue odieuse. Au XVI^e^ siècle, triomphe pour les bénéficiers de presque tous les pays la liberté inconditionnée de tester, au mépris des canons et décrétales et des idées morales qui les avaient inspirés.

Louis de LACGER.

NOTES ET CRITIQUES

1. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édition entièrement refondue. Paris, Beauchesne, 1919, in-8, xxiv-644 pages. Prix : 24 fr.

— *Le Dieu vivant*, la révélation de la Sainte Trinité dans le Nouveau Testament. Paris, Beauchesne, 1919, in-12 de 184 pages. Prix : 3 fr. 50.

Le *Bulletin* a rendu compte il y a dix ans (1910, pp. 345-47) de la première édition de ce beau livre et signalé toute son importance. Il suffira donc de relever les améliorations et les changements introduits par l'auteur et qui sans altérer la physionomie ancienne de l'ouvrage le modifient par endroits sensiblement. Le plus souvent, il est vrai, l'auteur se contente d'ajouter quelques mots soit dans le texte, soit en notes qui précisent sa pensée, ajoutent une nouvelle indication bibliographique, complètent un développement. En plusieurs chapitres cependant il y a vraiment refonte. Ainsi pp. 125-29 la conclusion sur la préparation messianique dans l'Ancien Testament, pp. 156-64 le chapitre sur le Messie d'après les apocryphes juifs; pp. 199-212 tout un développement sur le logos chez les devanciers de Philon et la conception juive opposée à la spéculation hellénique dont s'inspire tour à tour l'éclectique alexandrin; de même les pages 222-29 sur la conception centrale du philonisme. Cependant c'est la partie consacrée aux synoptiques qui présente le remaniement le plus complet. L'auteur y a mis à profit ses récentes études sur les Evangiles et la vie du Christ pour approfondir son sujet et enrichir sa matière (pp. 255-312) en étudiant la révélation progressive du Fils de Dieu telle qu'elle se manifeste chronologiquement dans les synoptiques : c'est l'analyse détaillée complétant et amplifiant la synthèse primitive. Le reste du livre n'offre que des modifications de détail si l'on excepte la note C sur l'ignorance du jour du jugement profondément remaniée, notablement plus longue que dans la première édition (513-544) mais rédigée dans un esprit tout différent et présentant des conclusions sensiblement modifiées. La tradition est enrichie d'un certain nombre de

textes mais l'étude en paraît moins objective. La théologie du moyen âge est à peine effleurée. Tout le développement sur l'opinion de saint Bonaventure et de Duns Scot a disparu. Il serait intéressant de savoir cependant si elle doit être considérée désormais comme proscrite, au moins à titre de doctrine téméraire. Quant au texte de saint Marc lui-même, le P. Lebreton ne dissimule pas la difficulté très grave que laisse subsister la doctrine thomiste. On sera néanmoins frappé du rapprochement qu'il fait entre ce texte et d'autres où le Fils s'efface également devant son Père. De toutes les explications plus ou moins subtiles, par lesquelles on a essayé de le concilier avec la science universelle du réel, possédée par l'âme du Christ, aucune ne me paraît moins choquante et moins arbitraire. Je signalerai dans cette longue note comme un progrès, incontestable la part faite à saint Augustin : on y verra que sur ce point encore c'est lui qui a déterminé l'orientation décisive de la théologie.

A côté de cet ouvrage de première importance et qui est destiné surtout aux hommes d'étude, le P. Lebreton a pensé avec raison qu'il y avait place pour un travail de haute vulgarisation, à l'usage du grand public plus ou moins atteint par les négations anticatholiques. Il a donc repris sous une forme un peu différente l'exposé des données néotestamentaires sur la Trinité. *Le Dieu vivant* mérite d'être largement répandu. En faisant mieux connaître le dogme fondamental du christianisme, il le fera aussi mieux apprécier et aimer et ce sera tout profit pour le renouveau religieux si nécessaire.

Ferdinand CAVALLERA.

Etienne HUGUENY, O. P., *Critique et Catholique*, 3 vol. in-12. I. Apologétique (de XIV-395 p.). — II. Apologie des Dogmes : témoignages et origines de la Révélation (272 p.). — III. Apologie des Dogmes : les Mystères du salut (390 p.). Paris, Letouzé et Ané.

La foi et la raison ne sont point deux ennemies irréconciliables, mais deux filles du même Dieu, et donc deux sœurs harmonieusement unies : elles ne se contredisent jamais, et si la première surpasse incomparablement la seconde par les secrets divins qu'elle connaît et qu'elle révèle, c'est la raison qui garantit son témoignage, nous amène à le recevoir et nous permet de le comprendre.

Il n'est donc pas vrai que la critique nous interdise d'adhérer à la Parole de Dieu : philosophique, historique, scientifique, philologique, elle ne saurait opposer aux enseignements de l'Eglise, des idées, des événements, des phénomènes et des textes. Entrepris avec bonne foi et poursuivi avec clairvoyance et compétence, l'examen destiné à éprouver les dogmes chrétiens, les éclaire et les confirme.

Telle est la conclusion qui se dégage de l'important ouvrage composé par le R. P. Hugueny, sur un plan nouveau : il part du Message de Jésus pour aboutir aux Fins dernières, s'élevant des faits constatés, discutés et démontrés, aux causes qui les produisent. La filiation divine de Jésus explique, seule, sa Personne et sa vie, prolongées dans

la société religieuse qu'il a fondée. Suivant l'affirmation féconde du Concile du Vatican, l'Eglise est un fait privilégié, à la fois visible et transcendant, dont les caractères prennent leur sens et leur valeur, si on la replace dans le milieu qui l'a vue naître, dans le monde romain qu'elle a transformé, si on la compare aux sectes qu'elle a condamnées et aux religions qui s'adressent, comme elle, à l'humanité entière : source de vérité et de grâce elle enrichit, embellit et réjouit le monde par les fruits d'une sainteté incomparable dont ceux-mêmes, qui en méconnaissent l'origine, subissent l'influence et acceptent les bienfaits.

L'intervention directe et immédiate du Créateur parmi les forces, les lois et les phénomènes de l'univers, n'est point superflue, puisque le miracle est un motif souverain de crédibilité. Le R. P. Hugueny s'est borné à quelques faits accomplis à Lourdes et « qu'on ne peut réduire à des phénomènes d'ordre naturel ». Il avait le droit de choisir des faits dont la réalité s'impose aux incrédules eux-mêmes. On peut néanmoins regretter qu'il n'ait point insisté sur leur interprétation philosophique; sans lui demander un traité du miracle, on pouvait désirer quelques allusions aux théories de Leroy et de Blondel et l'indication des principes qui permettent de montrer leur insuffisance et leur danger. Toujours est-il que l'acte de foi apparaît solidement justifié, par l'ensemble des preuves exposées d'une façon nette, attrayante, souvent neuve et personnelle.

Le second volume contient une réduction des *Loci theologici*. Le Magistère de l'Eglise, règle suprême de la foi, suppose les sources auxquelles elle emprunte ses enseignements, et dont les deux principales sont la Tradition et l'Ecriture. L'évolution du dogme est définie et décrite, avec les droits qu'elle confère et les devoirs qu'elle impose : la saine notion du développement doctrinal précise l'idée de révélation, si étrangement obscurcie et déformée par les modernistes. Le chapitre consacré à l'Ecriture sainte est digne d'un ancien professeur à l'Ecole biblique de Jérusalem; il aborde franchement les questions nécessaires et difficiles, mais il les résout avec science et sagesse. Après l'exégèse, la philosophie. Les pages sur le Créateur et la Créature sont une occasion opportune d'apprécier le système de Bergson et d'opposer le génie lucide et profond de saint Thomas à ces théories fuyantes et dissolvantes qui enlèvent leur réalité aux choses et leur cohérence aux idées. Je ne suis pas certain, pour mon compte que « la raison ne peut démontrer ni contredire la non-éternité du monde », mais je souscris au jugement équitable et mesuré dont l'évolutionnisme est l'objet et aussi à la manière concise et décisive dont l'existence du mal moral et du mal physique est conciliée avec le dogme de la Providence.

Les « Mystères du Salut » constituent un résumé de la Théologie, présentée aux chrétiens cultivés et capables de réflexion. Après d'exactes formules empruntées aux enseignements des Souverains Pontifes et des Conciles, aux écrits des Pères et des Docteurs, le R. P. Hugueny s'attache à prévenir les difficultés, à dissiper les préjugés, à réfuter les objections. On pourrait peut-être découvrir quelques défauts de proportion dans les développements de certaines questions se rapportant à la sainte Trinité ou à l'Eucharistie; parfois, on aurait souhaité un ordre plus apparent, une liaison plus sensible, souvent,

quelques éclaircissements plus complets. Cependant, à y regarder de près, on s'aperçoit que le but de l'ouvrage est ordinairement la raison de ces inégalités : il s'agit, en effet, de répondre aux attaques contemporaines, de montrer que le Catholicisme admet, provoque, réclame la Critique et n'a rien à redouter de ses légitimes exigences, de ses savantes recherches et de ses découvertes définitives. Il ne condamne que ses injustices et ne dédaigne que ses chimères.

Il ne faut pas s'étonner mais au contraire se réjouir, que l'Apologétique ouvre des voies diverses et suive des méthodes variées. Sous la forme spéciale dont le R. P. Hugueny l'a revêtue, elle conserve ses traditions et son esprit, elle demeure objective — condition essentielle de son efficacité, puisque sans cela elle n'est communicable ni universelle. Documentée et raisonnée, elle est actuelle et suggestive. Ce livre répond aux questions du critique et dégage la voie qui conduit au Vrai les âmes claires et droites en même temps qu'il offre au catholique le moyen de mieux connaître et comprendre la doctrine de N.-S. Jésus-Christ et qu'il lui inspire le désir de mieux observer les préceptes qui en découlent et d'obtenir les récompenses qu'elle promet.

Louis MAISONNEUVE.

Chan. Pierre FOURNERET, *Le Mariage chrétien*. Principes. Guide pratique. Formulaire. Paris, Beauchesne, 1919, in-8° de XXX-448 pages. Prix net : 10 francs.

Ces pages substantielles que M. le Vice-Official de Paris a consacrées au Mariage chrétien ont surtout un but pratique. L'auteur a voulu résoudre pour les prêtres du ministère les questions de droit que la préparation des mariages soulève à chaque instant : mais le doyen de la Faculté de droit Canon a introduit dans son travail des considérations d'ordre théologique, juridique et historique grâce auxquelles le livre prend une valeur bien autre que celle d'un simple guide pratique, sans rien perdre de ses avantages à ce dernier point de vue.

Le sous-titre indique les grandes divisions de l'ouvrage. La première partie nous rappelle les principes théologiques et canoniques régissant la matière : l'état de mariage, indissolubilité, unité, sainteté; le contrat et sacrement, la compétence de l'Eglise et de l'Etat; explication des vocables divers employés par les canonistes; effets du mariage, sacramentels, droits et devoirs des époux, légitimité ou légitimation des enfants.

La seconde partie indique comment on contracte mariage : Fiançailles, formalités qui précèdent le mariage, célébration du mariage : consentement, forme substantielle, rites, temps, lieu; inscription et notification du mariage célébré. La troisième partie traite des empêchements et des dispenses. La quatrième donne quelques notions sur les procès en nullité et les dispenses de mariage non consommé. La cinquième partie renferme des documents et des formules. Disons, pour ne plus y revenir, que cette dernière partie aurait pu être allégée d'une soixantaine de pages : on ne voit pas très bien l'utilité de donner *in extenso* les Canons du Code, qui est entre toutes les mains et

dont l'auteur a reproduit les principales dispositions en note au bas des pages. Un index alphabétique facilite les recherches, tandis que dès le début une bonne table méthodique montre le plan de l'auteur.

On constate vite en feuilletant ce livre que l'auteur est familiarisé par la pratique journalière avec les matières qu'il traite. Il a voulu surtout être utile à ses confrères du clergé de Paris. Par suite il a adopté la doctrine générale aux usages parisiens. C'est un avantage pour les prêtres de ce diocèse et un inconvénient pour les autres. Il y aurait eu profit pour tous à mieux distinguer chaque fois, croyons-nous, ce qui est de droit commun et ce qui est de droit particulier.

A ce dernier point de vue, l'auteur paraît çà et là un peu trop conservateur. Ce qui est dit (pages 63, 64) de l'observation des statuts diocésains antérieurs au code, semble difficile à défendre en droit. On ne voit pas davantage comment l'Ordinaire peut se réserver, contrairement aux dispositions du can. 1.020, l'enquête de l'état libre. Le canon, en effet, permet à l'ordinaire de prescrire aux curés la forme à garder dans l'examen des époux, mais non de leur enlever cette enquête. Peut-on encore continuer à exiger le billet de confession, comme semble l'admettre l'auteur (p. 111, note 2), tandis que le Code se contente de prescrire au curé d'*exhorter* les futurs à se confesser ?

La manière dont l'auteur présente la question du mariage des déments (par opposition aux fous proprement dits) surprendra et paraîtra, telle qu'il la formule (p. 114), un peu trop large. L'auteur paraît le reconnaître et avertit que le mariage une fois contracté risquerait fort d'être regardé comme valide par les tribunaux ecclésiastiques : le Cardinal Gasparri, sur lequel s'appuie l'auteur, ne tranche pas le cas : il parle d'un *fou, in amentiam inciderit*.

Mais à côté de ces quelques imperfections, nous pourrions relever des conseils pratiques bien judicieux, que l'on aimerait à voir observer partout. Signalons seulement les raisons que donne M. F. de la nécessité de produire une *copie authentique de l'acte* et non simplement une *attestation* de baptême (p. 86). De même à propos de l'empêchement d'adoption, l'auteur fait remarquer que cet expédient légal dissimule souvent une parenté naturelle.

Si l'ouvrage ne dispense pas d'une étude des traités dogmatiques ou moraux sur le mariage, ni de la connaissance du droit matrimonial, il éclaire bien cette matière : et s'il ne fournit pas toutes les solutions, il donne sur la plupart des cas pratiques les informations nécessaires et la marche à suivre.

L'exécution typographique est soignée et des manchettes permettent de retrouver facilement les passages cherchés.

R. A. Trilhe.

Th. M. Vlaming, *Praelectiones Iuris Matrimonii ad normam Codicis Iuris Canonici*, tertio edidit. Tome I, Bussum en Hollande, Société anonyme d'édition (Paul Brand), 1919, in-8° VIII-383 pages.

Cette nouvelle édition du traité canonique du Mariage publiée par l'ancien professeur de droit canon au Séminaire de Warmund a con-

servé naturellement toutes les qualités de celles qui l'ont précédée. L'auteur l'a mise en harmonie avec les dispositions du nouveau code. Ce premier volume renferme 1° les notions générales sur le mariage : noms, notion, propriétés, nature et existence du sacrement, du pouvoir de l'Eglise, etc.; 2° la promesse de mariage ou fiançailles : nature, sujet, forme, accessoires, effets, dissolution; 3° les actes qui précèdent le mariage : enquête d'état libre, examen des futurs par le curé, certificats de baptême, publication des bans, révélation des empêchements, documents à fournir, instruction et préparation des époux; 4° les empêchements : notion générale, empêchements prohibants et dirimants.

Composé pour les Hollandais, cet ouvrage renferme quelques textes en langue néerlandaise, peu nombreux, et des allusions à un droit local, qui n'empêchent pas l'ouvrage d'être lu avec fruit partout. L'auteur bien informé par sa préparation canonique, son enseignement et ses fonctions de défenseur du lieu à la curie de Harlem, donne de façon claire et précise, sans se perdre dans les discussions, la solution motivée de chaque question soulevée. Il discute brièvement les opinions des auteurs et recourt fréquemment à la jurisprudence.

Nous devons féliciter l'auteur de n'avoir pas renvoyé au second volume la table alphabétique du premier. Cette table est en général bien dressée et suffisante. Nous signalerons cependant que sous la rubrique *Error in sponsalibus contrahendis*, il s'agit non de l'erreur qui rendrait nulles les fiancailles, mais des erreurs doctrinales touchant le pouvoir de l'Eglise sur le mariage des fidèles.

L'exécution typographique est soignée et le beau papier montre que le livre a été imprimé en un pays qui n'a pas trop souffert des restrictions qui sont notre lot.

R. A. Trilhe.

Fr. Ehrle, *Grundsaetzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik*. Fribourg, Herder, 1918, gr. in-8, 32 p. Prix : 0 fr. 70.

Cette brochure se rattache au mouvement d'idées suscité par les actes récents du Saint-Siège au sujet de saint Thomas. Il semble qu'ils ont fait perdre à certains publicistes le sens de la mesure. Leurs assertions seraient de nature à discréditer très malencontreusement le monopole scolaire institué si leur exagération même ne les rendait inoffensives. Le P. Ehrle, on s'en doute, n'est point de ces admirateurs indiscrets. Il n'en mérite que davantage d'être écouté car ses titres à la reconnaissance des thomistes sont de ceux qui comptent. Pionnier des plus anciens et des plus intelligents de ce renouveau, à l'heure où il y avait quelque mérite à l'être, il doit à ses études approfondies sur l'histoire de la théologie au moyen âge de pouvoir allier un culte sincère et profond pour l'Ange de l'Ecole à une modération de pensée et de langage de nature à gagner pleine sympathie à sa cause. Tout le monde se trouvera bien de suivre ses judicieux conseils et s'ils avaient

pour effet d'orienter plus d'un jeune travailleur vers l'étude approfondie de la grande scolastique, étude à la fois comparée et historique en même temps que spéculative, ce serait tout profit pour la science ecclésiastique.

F. C.

Dom Columba MARMION, abbé de Maredsous, *Le Christ vie de l'âme*, 9e édition, Maredsous, 1920, in-12, XXIV-626 pages. Prix : 7 fr. 50.

Ce livre est un excellent manuel de vie spirituelle, tel qu'on pouvait l'attendre d'un religieux d'expérience, habitué à méditer l'Ecriture, saint Paul et saint Jean en particulier et à prendre comme règle de sa vie et de sa prédication *mihi vivere Christus est*. Dans une langue très simple, où se retrouve la familiarité de la conférence parlée, Dom Marmion expose les plus sublimes mystères de la vie chrétienne et dès le début ayant jeté l'âme en plein surnaturel par l'exposé des desseins divins il lui trace ensuite l'itinéraire qu'elle doit suivre pour les réaliser en imitant le Christ. Avec quelle onction persuasive il suffit d'en lire quelques pages pour s'en rendre compte. A combien de lecteurs il révèlera ainsi la richesse et l'intérêt pour la vie spirituelle de ces dogmes fondamentaux de notre foi qui pour trop d'esprits restent lettre morte, sans influence pratique. On sent à le lire quelle réalité profonde est cette vie divine dont le Christ est le modèle et l'artisan et à laquelle nous devons consacrer toute notre activité. L'Ecriture n'apparaît point ici comme trop souvent ailleurs un ornement accidentel, qui intervient çà et là pour rehausser un développement quelconque, elle est, et c'est ce que l'ouvrage offre d'éminemment bienfaisant, la source vraiment féconde d'où jaillissent comme d'eux-mêmes les plus beaux développements et les plus fructueuses applications. Rien de systématique, d'artificiel, d'ingénieux ou de recherché. C'est la vie spirituelle, telle que la comprenaient les premiers chrétiens quand ils entendaient parler saint Paul, qui unifie harmonieusement notre croyance et notre action. A lire en particulier les beaux chapitres de la deuxième partie sur la foi, le baptême, la pénitence, l'eucharistie, la liturgie, l'oraison, la charité, la dévotion à Marie... on se rendra compte comment l'auteur par cette méthode très simple, a su renouveler des sujets dont on aurait pu croire l'intérêt complètement épuisé. En ce temps où tant de causes tendent à déchristianiser les âmes, des livres comme celui-ci contribueront très efficacement à leur donner le sens du christianisme et à leur faire comprendre qu'il reste l'unique et toujours intarissable source de vie.

Ferdinand CAVALLERA.

R. de LABUSQUETTE. *Autour de Dante. Les Béatrices*. Paris, Picard, in-8, IX-813 pages.

Une notice émouvante parue dans le *Correspondant* (10 avril 1920) a fait connaître au grand public ce qu'était l'auteur de ce livre. An-

cien secrétaire d'ambassade, sportsman en apparence des plus passionnés, volontaire de la guerre où son dévouement pour la France, l'a entraîné jusqu'au suprême sacrifice, alors qu'il aurait pu s'attarder à se guérir d'une grave blessure, il se révèle dans ce véritable monument posthume, érudit du meilleur aloi et critique littéraire pénétrant. Ce n'est pas seulement par sa masse que ce volume s'impose à l'attention, mais par la richesse de son contenu et la netteté de ses conclusions, qui provoqueront, en Italie notamment, des discussions ardentes. Rien, qui sente ici le travail d'amateur. Ses milliers de citations sont empruntées directement aux sources et traduites excellement. On est en présence d'une formidable accumulation de textes soigneusement compilés, étudiés, comparés, formant un ensemble de preuves impressionnantes. Si, parfois l'ordonnance laisse à désirer, s'il y a des ruptures dans la ligne du développement, le plan cependant est net et l'on ne manque pas de retrouver un peu plus loin ce qui avait d'abord paru oublié. L'exposition n'est jamais embroussaillée; le style est simple mais toujours clair et précis. L'on regrettera d'autant plus que l'auteur ne soit plus là pour jouir du succès de son œuvre et la continuer.

Je ne saurais mieux faire comprendre le sujet du volume qu'en citant, pour en expliquer le titre, qeulques lignes d'un livre de Delécluze intitulé : *Dante Alighieri ou la Poésie amoureuse* (Paris, 1854, avertissement) : « On trouvera ce que l'on sait de la vie réelle du poète florentin puis l'histoire des Béatrices ou femmes symboliques, depuis Platon jusqu'au XV[e] siècle et un recueil chronologique des poésies... faites sous l'inspiration de l'amour dit platonique. » Mais, à la différence de son précurseur, R. de Labusquette se restreint à la poésie occitanique et italienne jusqu'à Dante; au lieu de donner un simple recueil de textes, il analyse avec beaucoup plus de subtilité et de profondeur l'objet de son étude. L'intérêt en est d'ailleurs plus considérable qu'il ne paraîtrait à première vue, encore qu'une matière concernant de si près l'histoire de la poésie lyrique romane depuis ses origines jusqu'à son apogée, avec Dante et Pétrarque, ne soit nullement à tenir pour négligeable. Mais si l'on se rappelle qu'un de nos théologiens modernes les plus pénétrants — victime lui aussi de la guerre, hélas ! — Pierre Rousselot, a publié une étude de scolastique sous ce titre « *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge* », on ne sera pas étonné de constater que M. de Labusquette a dû se familiariser avec les grands théologiens du XIII[e] siècle, presque autant qu'avec les troubadours ou les poètes du *dolce stil nuovo* et que de nombreuses citations de saint Thomas émaillent ses pages. Tout un chapitre même (*La crise des âmes au XIII[e] siècle*) a dû être consacré à étudier les manifestations religieuses par où se révèle l'un des aspects de l'exaltation sentimentale et mystique qui, dans la littérature et la vie sociale, a provoqué l'éclosion de l'amour courtois et le règne des *Béatrices*.

La première partie de l'ouvrage — *L'amour et la femme en Occitanie* — s'occupe des troubadours. On y trouvera, plus poussée qu'on ne le fait d'ordinaire, la description et l'analyse des éléments qui s'unissent pour produire le curieux phénomène d'idéalisation, grâce auquel la femme devint comme le symbole même de la perfection et son culte le premier devoir du chevalier. Je pense que c'est la par-

tie la plus solide de l'ouvrage. On ne pourra guère reprocher à l'auteur que d'être un peu trop sympathique aux troubadours et, par réaction sans doute contre l'excès opposé, d'avoir insuffisamment insisté sur les ombres. Elles y sont : tout un chapitre leur est consacré. Dans l'ensemble cependant l'impression laissée est peut-être plus optimiste qu'il ne convient. En tout cas la conclusion qui semble se dégager et qui est sans doute, la thèse maîtresse de l'ouvrage est que les troubadours ont su garder la mesure et s'arrêter à temps dans l'exaltation de la « Dame perfection ». Le *dolce stil nuovo* loin de constituer un progrès, par son exagération scolastique et mystique, marque en réalité une décadence.

C'est en effet ce que l'auteur prétend montrer dans la deuxième partie — *L'amour et la femme en Toscane* — qui n'est pas autre chose qu'un exposé très documenté mais sans indulgence des origines et des créations stilnuovistes, tels en particulier les chapitres sur la « Dame Ange » et la « Dame bête-féroce ». Quoi qu'il en soit de ces appréciations fort sévères et à mon avis exagérées, il faut y louer une connaissance approfondie et une appréciation très personnelle de cette poésie si moderne et si médiévale à la fois, par où le lyrisme italien se dégagea tout d'abord des imitations provençales, et à laquelle se rattachent Guido Guinizelli, Cavalcanti, Cino da Pistoia et Dante. C'est là qu'est discutée *ex professo* la réalité des Béatrices. M. de Labusquette adopte une solution moyenne : il repousse la thèse de ceux pour qui les femmes chantées par ces poètes ne sont que de purs symboles, mais il réduit presque à rien la part d'influence que leur individualité a réellement exercée sur eux. En somme d'après lui, en vrais lyriques, les poètes exprimaient avant tout un idéal subjectif et s'ils prenaient leur point de départ dans la réalité environnante, c'était sans grande conviction et en substituant bien vite à tous les traits qui caractérisaient les Vanna, les Selvaggia, les Bice authentiques, des qualités de convention à peu près identiques pour toutes où s'exprimaient uniformément les conceptions savantes et l'idéal raffiné de la nouvelle poésie. Une application détaillée de ces principes est donnée sous la forme d'un commentaire aux deux importants manifestes de l'école stilnuoviste *Al cor gentil* de Guinizelli et *Donna mi prega* de Cavalcanti.

La troisième partie — *Les femmes de Dante* — se rattache étroitement à la deuxième dont elle n'est en fait qu'une application. C'est une étude détaillée des problèmes posés par la *Vita Nuova* : réalité des faits ou des sentiments exprimés, ordonnance du livre, allégorie de Béatrice et de la *Donna gentile*. Les derniers chapitres s'occupent des diverses femmes chantées par Dante dans ses *Rime* et discutent les problèmes concernant la personnalité de Beatrice.

L'auteur refaisant l'histoire de ses rapports avec Dante, telle qu'il croit qu'elle se dégage des divers documents, arrive à ce résultat paradoxal de nous présenter Béatrice et Dante brouillés pendant leur vie à la suite des indiscrétions du poète et se réconciliant au delà du tombeau, après que Dante a subi les reproches de la « coquette et méchante personne », qu'il idéalisait rétrospectivement pour en faire le symbole de la science sacrée. On retrouve en cette troisième partie la même érudition puissante au service d'une dialectique impitoyable, que dans les précédentes, la même rigueur de jugement qui donnent

au livre une allure très personnelle. Il n'est pas douteux qu'elle soulèvera d'âpres critiques et récriminations. Pour ma part je suis convaincu que M. de Labusquette est sévère jusqu'à l'injustice, et que les textes ne nous obligent pas à sacrifier à ce point la sincérité du poète ou la valeur idéale de son inspiratrice.

C'est que, et c'est le plus grave reproche que l'on peut adresser à ce livre par ailleurs si plein de faits et d'idées, la critique de M. de Labusquette ne tient pas assez compte de la complexité des situations. A s'exprimer avec outrance, les idées les plus justes finissent par y perdre quelque chose. L'auteur, en dépit d'une vraie sympathie pour son héros, paraît céder trop souvent à une sorte de besoin de s'ériger en justicier impitoyable. Il rassemble les éléments d'un réquisitoire plutôt qu'il ne se soucie en psychologue délié et averti de reconnaître et de retracer les mille « détours du cœur ». Mais quoi qu'il en soit de ces réserves qu'impose la valeur même du travail, il faut avant tout rendre hommage au labeur doublement méritant dont cet ouvrage est le fruit. Ce livre gardera une place très honorable parmi les études consacrées à la littérature romane méridionale. En ce temps où l'on commence à fêter le centenaire de Dante, il doit être signalé comme une contribution de première importance à l'étude de *l'altissimo poeta*.

Ferdinand CAVALLERA.

Alexis CROSNIER, prêtre : Les maisons de retraite avant et après la Révolution française. Une dame de la Retraite de Quimper martyre sous la Terreur, *Victoire Conen de Saint-Luc* (1761-1794), Paris, Beauchesne, 1919, in-12 de 423 pages.

Il ne faudrait pas s'imaginer, à la vue des titres multiples qui précèdent son nom, que l'héroïne de ce livre est présentée au public pour la première fois. Elle a déjà donné lieu à deux ou trois biographies sans compter la grande place qui lui est faite dans plusieurs histoires générales de l'œuvre des Retraites, ou de la Révolution dans les diocèses de Vannes et de Quimper. L'auteur, qui, pour sa documentation, se réfère à ces derniers ouvrages, n'entend donc pas faire ici un travail de recherche ou de découvertes, mais de mise au point et de vulgarisation. En l'écrivant, à la prière de « bons juges », il s'est surtout préoccupé de mettre « en plus vive lumière la figure de la martyre » et « d'aider par un récit fidèle et complet à l'introduction de sa cause en cour de Rome ».

Car ce qui vaut à Victoire de Saint-Luc d'attirer sur elle l'attention de tant de biographes, c'est qu'elle a été victime des haines antireligieuses de la Révolution. Si elle tombe à 33 ans sous le couperet de la guillotine, le 10 juillet 1794, c'est, au témoignage de l'accusateur public, le sinistre Fouquier-Tinville, « pour avoir secondé la révolte des Vendéens, avoir distribué des signes de ralliement des révoltés ». Le « crime capital » que vise cette phraséologie révolutionnaire c'est le fait d'avoir distribué deux scapulaires du Sacré-Cœur de Jésus. Elle avait commencé cette pieuse propagande plus de 20 ans avant cette époque; elle ne cessa point avec la Révolution. Un jour même elle en offrit deux tout à fait incidemment à un docteur Laroque-Tremaria.

alors en visite chez elle. Le docteur ne pouvait qu'accepter cette délicate broderie, œuvre de la jeune fille qui le lui offrait et il se hâta d'envoyer à son frère Victor, officier de marine, l'exemplaire qui lui était destiné. Mais l'année suivante (1793) il était arrêté comme suspect et, dans sa correspondance saisie, se trouvait une lettre de son frère où il était fait mention du don de Mademoiselle de Saint-Luc et de l'image du Sacré-Cœur qu'il comptait porter « dans les combats ». Il fallait toute l'imagination homicide de Fouquier-Tinville pour voir dans cet envoi de Victoire un acte de connivence avec les Vendéens qui portaient une image du Sacré-Cœur comme signe de ralliement. Cela lui suffit pour faire arrêter Victoire, son père âgé de 75 ans et sa mère, sans compter l'officier de marine. Après deux mois d'incarcération à Quimper, elle est transportée à la Conciergerie de Paris, d'où après deux autres mois de séjour, elle est, à la suite d'un simulacre de jugement, condamnée, conduite à l'échafaud dans la même charette que ses parents et exécutée sous leurs yeux.

Mais à nos yeux de chrétiens, Victoire ne se recommande pas seulement par sa belle mort : son martyre était le digne couronnement de sa vie. C'est cette vie qui nous est ici retracée dans le cadre où elle s'est déroulée. Au sein de sa famille d'abord, une noble famille de parlementaires profondément religieux, dans son éducation chez les Visitandines de Rennes, dans sa consécration à l'œuvre de la Retraite, dont l'histoire forme la première partie ou l'introduction du volume, enfin dans son attitude en face de la Révolution, dans des prisons, devant la mort. Partout Victoire se montre pénétrée d'idées foncièrement chrétiennes, soucieuse d'y conformer sa vie, d'en répandre, en véritable apôtre, la connaissance chez les autres, même en faisant le catéchisme aux enfants, adonnée à la piété et vouant de fait sa vie à l'œuvre de la Retraite pour en assurer la diffusion autour d'elle. Fermement attachée à la religion proscrite, elle se refuse, coûte que coûte, à pactiser avec le schisme constitutionnel; elle se désigne ainsi de bonne heure, à la haine de tous les agents de la déchristianisation révolutionnaire. Jetée en prison, elle s'y fait remarquer par sa patience, sa résignation, sa charité et son dévouement même pour des compagnons de captivité qui la maltraitent. Même alors elle se dit « trop heureuse de souffrir quelque chose pour le nom de Jésus-Christ », elle s'estime vraiment digne d'envie.

L'attachante figure » sommes-nous tentés de dire avec l'auteur et, pour résumer comme lui, l'impression qui se dégage de la vie de Victoire Conen de Saint-Luc; mais pour être juste, il faut convenir que le charme et l'attrait qu'elle exerce sur nous doivent beaucoup au récit de l'auteur. « Elle a, nous dit-il, ses ombres et ses lumières, comme toutes les figures humaines ». D'accord. Mais si nous nous plaisons à suivre au jour le jour le travail, l'effort personnel qui, aidé de la grâce de Dieu, transforme chez Victoire les ombres en lumière et l'élève de plus en plus « vers la perfection, vers la lumière du ciel », nous le devons à la clarté douce, sereine et sympathique que son biographe (1) sait répandre sur les diverses phases de sa courte mais héroïque existence.

A. DEGERT.

(1) Que je lui signale pour une correction future la note 2 de la page 389 qui nous renvoie au II[e] livre des Macchabées VI, 18.

L. Théron de Montaugé, *Les couleurs liturgiques. Essai de symbolisme*. Paris, Beauchesne, 1920, in-8, 37 pages.

Notre distingué collaborateur a étudié et chanté le symbolisme des couleurs liturgiques, avec son âme de chrétien convaincu, très au courant des choses de la religion mais aussi de poète délicat et de terrien à qui la nature n'a dérobé aucune de ses richesses esthétiques. Aussi les considérations présentées à propos de chacune des couleurs n'offrent-elles rien de banal. Elles aideront à mieux se pénétrer de l'esprit de l'Eglise dans l'usage des couleurs liturgiques, à en goûter le symbolisme profond, à apprécier comment elle glorifie en beauté Dieu et ses saints. Exprimées en une langue colorée, nuancée, évocatrice, ces élévations serviront efficacement la cause de la liturgie.

F. C.

A. Spaldak, *Le problème de l'évolution. Essai explicatif des formes naturelles*. Paris, Beauchesne 1919, in-12, 154 pages.

Les espèces animales ou végétales dérivent-elles toutes d'une ou de plusieurs formes primitives, par voie de transformation naturelle ?... Si on n'admet pas cette dérivation, il faut recourir, de toute nécessité, à une intervention créatrice spéciale. Reste à savoir dans quelles conditions cette intervention s'est produite. On ne peut pas revenir à l'explication qui « paraissait négliger tout lien entre les êtres et considérer les espèces comme surgissant isolément, par une intervention particulière et comme inconditionnée de Dieu » (p. 5). L'apparition des espèces a été gouvernée par Dieu de manière à réaliser un tout harmonique dans lequel chaque partie se rattache aux autres parce que toutes se réfèrent à l'absolue perfection de Dieu qu'elles expriment chacune à sa façon. Tout l'opuscule est consacré au développement de ce côté métaphysique de la question. A vrai dire, le titre semblait promettre autre chose. Il nous laissait espérer, par l'annonce d'un « système explicatif des formes naturelles », une étude des influences physiques, chimiques, physiologiques, qui sont intervenues dans l'évolution des espèces systématiques actuelles. On regrettera que l'auteur n'ait pas jugé à propos de traiter ce point du problème du transformisme.

Louis Boule.

CHRONIQUE DE L'ANNÉE SCOLAIRE

SÉMINAIRE UNIVERSITAIRE

Notre séminaire universitaire, dont tous les étudiants avaient été mobilisés en 1914, avait rouvert ses portes à la rentrée de Pâques 1919. Une dizaine d'étudiants étaient venus reprendre leur labeur pacifique, sous la direction de M. le chanoine Cheminat, supérieur, et de M. l'abbé Fabre, économe.

Au mois d'août, nous apprîmes avec peine le départ de M. le chanoine Cheminat, appelé à la tête du grand séminaire de Clermont-Ferrand. Il y avait dix-neuf ans que M. Cheminat était supérieur de notre maison de hautes études, et les nombreuses générations d'étudiants qu'il avait guidées avaient su apprécier la bonté sage et paternelle de son gouvernement. Aussi est-ce avec un vif regret que nous l'avons vu s'éloigner de nous; et nous le prions d'agréer avec nos regrets tous nos vœux pour le succès de son nouveau ministère.

Mais Dieu nous a consolés en nous envoyant pour lui succéder, M. l'abbé Brûlé, du diocèse d'Angers, qui était précédemment professeur au séminaire de Saint-Sulpice de la rue du Regard, à Paris. Ceux de nos étudiants qui étaient ici avant la guerre ont pu constater en rentrant que rien n'était changé, que toutes les bonnes et excellentes traditions de la maison étaient pieusement conservées et que la maison était bien toujours la « maison de famille ». Monseigneur l'Archevêque a eu la délicate attention de nommer M. Brûlé chanoine honoraire de Toulouse.

La rentrée des étudiants ecclésiastiques a eu lieu le lundi 27 octobre. Le lendemain commençaient les exercices de la retraite spirituelle, prêchée par le R. P. Delbrel, si connu par son zèle pour le recrutement sacerdotal. On comprend sans peine le succès d'un tel apôtre auprès des jeunes ecclésiastiques qui ont eu le bonheur de l'entendre.

M. LE CHANOINE VALENTIN

Malheureusement, la retraite se terminait bien tristement pour nous. M. le chanoine Valentin, doyen de la faculté libre des lettres, à

laquelle il était attaché depuis 35 ans, rendait le dernier soupir, le 30 octobre, et le lendemain, nous l'accompagnions à sa dernière demeure. Nos lecteurs ont pu lire l'hommage ému que lui rendit Monseigneur le Recteur à la séance solennelle de rentrée. Une plume autorisée retracera dans un de nos prochains numéros la physionomie si sympathique du maître vénéré que nous pleurons.

SECTION AGRICOLE

La section agricole, annexée à l'Institut Catholique, a ouvert ses portes aux étudiants le lundi 3 novembre. Le nombre des candidats que nous pouvions recevoir était limité à vingt. Nous avions dû, à regret, faute de place, en refuser plusieurs qui se présentaient avec les meilleurs témoignages. Une retraite a précédé pour eux l'ouverture des cours. La direction de la section a été confiée au R. P. Boule.

MESSE DU SAINT-ESPRIT

Elle eut lieu le jeudi 6 novembre, Monseigneur le chancelier, empêché, avait délégué son dévoué auxiliaire pour présider la cérémonie. Après la messe, Monseigneur Raynaud affirma le dévouement de NN. SS. les Evêques à l'œuvre de l'enseignement supérieur, plus nécessaire que jamais. A une époque où la vérité est obscurcie en philosophie, en morale, dans le domaine de l'art, le monde a besoin de la vérité intégrale. Le rôle des professeurs de l'Institut catholique est de la transmettre à leurs élèves qui iront ensuite la faire rayonner dans les divers diocèses. Monseigneur reçut ensuite la profession de foi du Recteur et des professeurs de l'Institut.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE NN. SS. LES ÉVÊQUES

Elle fut tenue le mardi 18 novembre, sous la présidence de Monseigneur l'Archevêque de Toulouse, chancelier. Etaient présents, en outre NN. SS. les Archevêques d'Auch et d'Albi, les Evêques de Tarbes, Perpignan, Carcassonne, Bayonne, Agen, Périgueux, Germa, Pamiers, Cahors et Tulle.

La réunion du matin, entièrement privée, fut consacrée à l'examen des intérêts généraux de l'Institut. Le soir, à deux heures, les vénérés prélats présidèrent la séance solennelle de rentrée, qui avait attiré dans la salle du Cardinal Desprez l'élite du clergé et des catholiques de Toulouse. On y entendit successivement Monseigneur le Recteur, Monseigneur Gieure, évêque de Bayonne, M. le chanoine Maisonneuve et Monseigneur Germain, archevêque de Toulouse et chancelier. Nos lecteurs n'attendent pas de nous une analyse de ces discours qu'ils ont pu goûter dans leur texte complet.

NOMINATIONS

La vénérable Assemblée désigna M. le chanoine Degert, comme doyen de la Faculté libre des lettres et approuva le choix de M. l'abbé Trilhe, comme professeur d'Institutions canoniques et celui du R. P.

Fournier, comme suppléant du R. P. Besson, retenu à Rome par des travaux juridiques importants.

NOUVEL AN

Le 7 janvier, Monseigneur l'Archevêque recevait Monseigneur le Recteur, MM. les professeurs et étudiants de l'Institut catholique venus pour lui offrir leurs vœux de nouvel an. Monseigneur l'Archevêque, à côté de qui se trouvaient Monseigneur l'archevêque d'Auch, Monseigneur l'Auxiliaire et Monseigneur de Pamiers, a affirmé une fois de plus sa confiance aux maîtres de l'Institut et sa volonté de voir se développer un enseignement si opportun et si nécessaire.

R. P. PANTEL

Au début du mois de février, le R. P. Pantel, professeur à la section agricole nous était enlevé, après un court séjour au milieu de nous. Le dernier numéro du Bulletin a dit ce qu'était le religieux et ce qu'était son œuvre scientifique.

FÊTE DE SAINT-THOMAS

Elle a été célébrée le 7 mars, avec l'éclat traditionnel, dans la Basilique Saint-Sernin. Monseigneur l'Archevêque a bien voulu la présider. Le panégyrique de notre saint patron a été donné par Monseigneur Halle, auxiliaire de S E. le cardinal de Cabrières. De son éloquent discours, nous ne citerons que ces lignes où il fait ressortir le rôle de l'Institut catholique.

« C'est justice de le dire, Monseigneur le Recteur et Messieurs les Professeurs de l'Institut, votre part a été grande dans le renouvellement des études théologiques. J'ai connu personnellement et par leurs œuvres les premiers maîtres de votre Faculté de théologie; je me rappelle avec quel éclat ils ont enseigné cette grande science en se conformant aux directions du Siège apostolique. Je sais que les professeurs qui leur ont succédé et dont plusieurs sont devenus maîtres après avoir été disciples dans cette même Faculté, continuent cette glorieuse tradition. Vous aimez à les entendre, mes frères, dans les conférences où ils déploient leur érudition et leur éloquence pour vous faire part de la science sacrée.

« C'est un devoir pour vous de soutenir votre Institut, de l'aider à se développer, de lui assurer les ressources nécessaires. Vous avez à faire plus encore. Vous devez travailler à créer un mouvement d'opinion qui lui obtienne un régime de liberté complète, je veux dire la collation des grades, et ce titre d'Université que nos Instituts n'auraient jamais dû perdre, parce que la Faculté de Théologie qu'ils possèdent a pour mission d'unifier toutes les parties du savoir humain dans la synthèse doctrinale qui est son œuvre propre. »

COURS ET CONFÉRENCES

En dehors des cours préparatoires aux divers examens de licence et

de doctorat, plusieurs professeurs ont fait des conférences publiques qui ont été très suivies par le public toulousain. Voici les sujets traités :

Monseigneur le Recteur : *La renaissance religieuse et les maîtres de la pensée catholique au dix-neuvième siècle. — M. Emery.*

M. le chanoine Maisonneuve : *Histoire des religions. — La Perse. — La Chine.*

M. l'abbé Desnoyers : *Histoire religieuse et politique du peuple d'Israël.*

M. l'abbé Cavallera : *Anciennes littératures chrétiennees, S. Jérôme* (1er semestre). *Le Centenaire de Dante* (2e semestre).

M. l'abbé Trilhe et le R. P. Fournier ont fait pour le clergé une série de conférences pratiques de droit canon, portant sur le nouveau Code et les principaux changements qu'il a apportés aux pratiques antérieures, les règles d'administration des biens ecclésiastiques, les archives des paroisses et établissements canoniques, les sacrements et les censures.

Enfin des conférences spéciales ont été données par :

M. Sh. Matsouoka, secrétaire de la délégation du Japon à la conférence de la paix, sur les *Vues et tendances de l'opinion publique au Japon sur la paix mondiale.*

M. Louis Théron de Montaugé, sur le *Centenaire des Méditations de Lamartine.*

M. Depeyre : *Comment la France s'est formée.*

M. H. de la Martinière sur *Albert de Mun, son temps, son œuvre, ses rapports avec Toulouse.*

EXAMENS

Ont été reçus :

Docteur en théologie : M. Sigala, du diocèse de Périgueux, *cum magna lande.*

Licenciés en philosophie scolastique : M. Sentex, du diocèse d'Auch, *cum magna lande;* MM. de Courrège, Sibille.

Licenciés ès lettres, philosophie : MM. Sigala, *bien*, diocèse de Périgueux; Brouzes, du diocèse de Rodez; Sentex, du diocèse d'Auch.

Licenciés ès lettres, langues vivantes : MM. Cayrel, *assez bien*, du diocèse de Mende; Laugé, du diocèse de Carcassonne.

Licenciés ès lettres, langues classiques : MM. Bergerou, Bisquey, Lamarque, tous les trois du diocèse de Bayonne, avec mention *assez bien;* M. Born, *assez bien*, du diocèse de Cahors; M. Dreleyre, du diocèse de Tulle; MM. Auriac, Bacon et Valantin, du diocèse de Mende.

ÉTUDE SUR LE LIVRE « DU PAPE »

DU COMTE JOSEPH DE MAISTRE

(*Suite*) (1)

La théorie de l'infaillibilité — Critique

I

« Une réputation faite dure parce qu'elle est faite », surtout quand il s'agit de fixer la doctrine religieuse ou politique d'un écrivain. L'opinion en décide, d'ordinaire, sous l'impression des préjugés du temps; ce jugement s'établit ensuite par l'effet de la prescription : il est inébranlable. Le plus souvent, il s'incarne dans un mot qui sert à désigner les théories les plus diverses et qui, par suite, porte presque toujours à faux. Mais c'est une étiquette commode; chacun, à l'occasion, en fait usage sans bien penser d'ailleurs au sens qu'il convient d'y attacher.

C'est ainsi que Joseph de Maistre a été catalogué et qu'il restera, quoi qu'on puisse dire, *traditionaliste;* pour la plupart il est même « le précurseur du traditionalisme », sans doute pour avoir, dans toutes les questions qu'il a débattues, prêté l'oreille à « l'antique voix du genre humain ». Il a combattu, il est vrai, toute sa vie et de toutes ses forces, ce qu'il appelait « les dogmes individuels ». Toute sa philosophie politique et religieuse peut

(1) Voir *Bulletin*, 1920, pp. 81 et suivantes.

se résumer dans ces deux phrases qui se lisent au début du chapitre X de son *Etude sur la Souveraineté* : « La raison humaine réduite à ses forces individuelles est parfaitement nulle, *non seulement pour la création, mais encore pour la conservation de toute association religieuse ou politique*, parce qu'elle ne produit que des disputes, et que l'homme, pour se conduire, n'a pas besoin de problèmes, mais de croyances. Son berceau doit être environné de dogmes; et, lorsque sa raison se réveille, il faut qu'il trouve toutes ses opinions faites du moins sur tout ce qui a rapport à sa conduite ».

Ainsi l'homme, selon Joseph de Maistre, commence toujours par *croire* ce qu'il *pense* : il n'apprend à penser que par l'éducation; de plus, les principes les plus nécessaires, ceux qui doivent régler sa conduite, s'il est capable de les comprendre, du moins pour la plupart, il ne les a pas découverts, il les a reçus. Ce fonds social d'idées, qui constitue « la *raison universelle* », est « le plus grand besoin de l'homme »; sans cela, il ne saurait y avoir « ni culte, ni morale, ni gouvernement ». Voilà tout le traditionalisme de Joseph de Maistre : il ne s'est pas éloigné, si on l'entend bien, du sentiment commun. Seulement cette idée fondamentale que l'esprit humain plonge dans la tradition *ses* racines profondes et qu'il en tire sa meilleure sève, il lui a donné un éclat, un relief incomparables : il en a fait la substance même de son œuvre. Du reste il lui arrive assez souvent de la présenter sous une forme qui semble en changer complètement le caractère : rien qui sente alors, tant s'en faut, le traditionalisme et, tout à l'heure, il faudra le défendre contre ceux qui l'accusent de semi-rationalisme.

« Pour faire cesser le divorce de la révélation et de la raison », il s'est attaché à montrer : « premièrement, que les mystères chrétiens sont renfermés en germe dans les idées les plus universelles; secondement, que les formes du culte révélé ont leurs racines dans les profondeurs de la nature humaine, et, en troisième lieu, que les lois de la société chrétienne sont les lois naturelles de toute société (1) ». Ces trois points de vue de sa philosophie religieuse peuvent se ramener à un seul qu'il a lui-même formulé en ces termes : « Les vérités théologiques ne

(1) Henri BREMOND, *Gerbet*, II[e] partie, La Doctrine, p. 23.

sont que des vérités générales, manifestées et divinisées dans le cercle religieux, de manière que l'on ne saurait en attaquer une sans attaquer une loi du monde (1) ». Mais ce principe que Joseph de Maistre a jeté comme un pont entre la nature et la grâce, tient à l'une et à l'autre; on pourrait même dire, si on le prenait à la lettre, qu'elles y sont confondues et que le monde surnaturel y est donné comme une autre face de la nature. Dès lors la révélation ne serait qu'un mot, ce qu'elle était pour Cousin, une phrase, une étape de l'esprit humain qui a commencé par percevoir la vérité « sous le demi-jour mystérieux » des images, en attendant que la philosophie vînt « éclairer et féconder la foi et l'élever doucement du demi-jour du symbole à la grande lumière de la pensée pure (2) ». Quel sursaut d'indignation aurait secoué Joseph de Maistre, à l'idée que l'on pourrait traduire sa pensée dans ce jargon éclectique. Nul, à vrai dire, n'a été jusque là. Mais on lui a fait grief d'avoir cherché à éclaircir une question théologique en relevant « les analogies frappantes » qu'il a cru voir entre l'institution surnaturelle du gouvernement de l'Eglise et la constitution toute naturelle de la souveraineté politique : il n'aurait abouti par là qu'à dépouiller l'autorité pontificale de son caractère essentiel et unique.

Nous essaierons de montrer, contre une opinion trop facilement acceptée, qu'en éclairant de quelques rayons inaccoutumés une croyance catholique, pour la rendre, si l'on peut ainsi dire, plus accessible aux yeux des profanes, loin de la dénaturer ou même de l'affaiblir, il a au contraire fait resplendir davantage « le magnifique et divin privilège de la chaire de saint Pierre. » Son argumentation, du reste, n'est pas si nouvelle qu'on l'a prétendu : en réalité, il n'a fait que suivre, à sa manière, et pour s'accommoder au tour d'esprit du public qu'il avait en vue, les traces des grands théologiens.

II

Il faut que l'Eglise soit gouvernée comme toute association quelconque. Tout gouvernement est *absolu*, en ce sens qu'on

(1) *Du Pape*, l. I, ch. I, de l'Infaillibilité, p. 2.
(2) COUSIN, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, leçon Ire. Idée de la philosophie.

ne peut lui résister, sous prétexte d'erreur ou d'injustice. Or, c'est le Pape qui est chargé du gouvernement de l'Eglise. Donc le gouvernement du Pape est absolu, autrement dit, infaillible; on ne saurait appeler de ses décisions : sans cela il n'exercerait plus l'autorité souveraine, il ne gouvernerait plus. Toute la démonstration de Joseph de Maistre et, d'une certaine façon, tout le premier Livre *du Pape* tient dans ces quelques lignes.

La thèse de Joseph de Maistre soulève un certain nombre de questions dont l'examen est indispensable pour savoir s'il faut l'admettre ou la rejeter.

Le gouvernement de l'Eglise et le gouvernement politique diffèrent essentiellement par leur régime, leur nature, leur rôle et leurs effets. Si le seul fait d'établir un rapprochement entre deux choses aussi dissemblables est un non-sens, comme on l'a dit (1), Joseph de Maistre aurait commis, au point de départ, de son argumentation, non pas simplement « une *apparence* de confusion », mais une erreur grossière qui jetterait sur son œuvre une ombre fâcheuse et en diminuerait singulièrement la portée. Si l'on veut apprécier exactement le point de vue où s'est placé l'auteur du *Pape*, pour former le premier nœud de son raisonnement, il faut distinguer le principe de la méthode qu'il applique, l'usage qu'il en fait, la conclusion qu'il en tire.

La voie où s'est engagé Joseph de Maistre n'a rien d'aventureux ni même d'extraordinaire; elle était frayée depuis longtemps, et, pour la lui interdire, il aurait fallu effacer les trois quarts des écrits des Pères et des théologiens. C'est la voie que la Constitution *Dei Filius* a décrite et consacrée dans les termes suivants : « Lorsque la raison éclairée par la foi cherche avec soin, piété et modération, elle acquiert, il est vrai, par le don de Dieu, quelque intelligence très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par la liaison des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme; cependant, jamais, elle n'est rendue capable de les pénétrer, comme les vérités qui constituent son objet propre. En effet, par leur nature, les divins mystères dépassent tellement l'entendement créé, qu'après avoir été communiqués par

(1) Voir *Le Comte Joseph de Maistre*, par Amédée de MARGERIE, ch. V, L'Eglise et la papauté, IV, pp. 234 et s.

la révélation et reçus par la foi, ils restent néanmoins couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés comme d'une sorte de nuage, tant que nous restons éloignés de Dieu par cette vie mortelle; car nous marchons dans le chemin de la foi et non dans celui de la vision (II. Cor, 7) (1). » L'Eglise propose donc à notre foi « des mystères », des vérités marquées d'un triple caractère : ce sont des vérités *surnaturelles*, qu'aucune créature ne saurait connaître par les seules forces de son intelligence; pour être connues d'une créature quelconque, il est nécessaire qu'elles lui soient manifestées par une révélation divine; même après qu'elles lui ont été révélées, aucune créature n'en saurait avoir ici bas la claire intelligence. Dès lors la démonstration rationnelle « d'un mystère », soit avant, soit après la révélation, n'est rien moins qu'une impossibilité, quelle que soit d'ailleurs la nature du mystère. Il y a, sans doute, dans la doctrine révélée, des vérités accessibles à la raison, et c'est une question de savoir si le même esprit peut faire un acte de foi, à une vérité qu'il a déjà établie dans sa conviction, sur des preuves rationnelles. Quoi qu'il en soit, les mystères, au sens que nous venons de définir d'après l'enseignement de l'Eglise, c'est-à-dire, « les vérités qui regardent l'élévation surnaturelle de l'homme et son commerce surnaturel avec Dieu (2) », ne sauraient, en aucun cas, fournir l'objet d'une démonstration proprement dite et rigoureuse. Ces vérités, du reste, pour la plupart, manifestent les libres déterminations de Dieu : dès lors comment prétendre, sans une contradiction flagrante, que la raison peut une fois qu'elle les a connues par la révélation, en démontrer la nécessité logique ?

Mais si les mystères, inaccessibles à tout esprit créé, restent encore, même après que Dieu les lui a manifestés par une révélation expresse, incompréhensibles et indémontrables, nous pouvons, cependant, est-il dit dans la constitution *Dei Filius*, « en acquérir une certaine intelligence par une étude attentive, pieuse et réservée ». Dieu, en effet, pour nous les révéler, n'a pas fait luire, dans la raison, des idées absolument nouvelles : Dieu nous parle dans notre langue; c'est à la lumière des idées que

(1) Constitution *Dei Filius*, c. 4, § 2.
(2) DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1527.

la raison a déjà conçues sous l'impression de la nature, qu'il nous fait entrevoir le monde surnaturel. La grâce communique à l'âme « une vie supérieure »; « nous naissons à cette vie » par le baptême; « elle s'éteint par le péché »; « elle renaît par la pénitence »; « l'Eucharistie est le pain destiné à l'entretenir et à l'accroître ». Telle est la langue de la théologie, et voilà de quelle manière nous consacrons les vérités qui nous apparaissent « sous le voile de la foi »; nous les revêtons toutes de formules symboliques; ne les « voyant qu'en énigme », force nous est bien, pour en parler, d'emprunter à la nature des idées, qui n'ont avec ces réalités mystérieuses que de lointaines analogies. Aussi la théologie tout entière, et il n'en pouvait guère être autrement, a été construite avec des matériaux qu'elle a tirés de la philosophie; Platon et Aristote, ce dernier surtout, en ont fourni les cadres; essayez, par exemple, de concevoir la seconde partie de la Somme, sans l'Ethique d'Aristote; mais, sans Aristote, la Scolastique elle-même ne serait pas née. Il s'est même rencontré des esprits pour se laisser éblouir par la lumière que projette la philosophie sur les spéculations théologiques, au point de croire pouvoir y puiser une véritable démonstration du plus profond des mystères, de la Sainte Trinité. On y arrive, en effet, mais à une condition, c'est de n'avoir plus devant les yeux, au lieu de l'Etre des êtres, qu'un fantôme. C'est surtout quand il s'agit de certaines vérités surnaturelles qui semblent se rapprocher tout particulièrement de notre horizon, qu'il faut prendre garde à ce que l'on nous permettra d'appeler l'illusion philosophique. Rien ne semble plus plausible alors que de donner à une thèse le caractère apodictique; à en juger par les apparences, on touche à l'évidence. Toutefois, si nombreux et si marqués que soient les rapports de la nature et de la grâce, sur un point déterminé, là même, l'infini, en quelque sorte, sépare ces deux mondes, et, dans aucun cas, les lois qu'elle a constatées dans son domaine, la raison ne peut s'assurer de les retrouver dans un ordre établi par la libre volonté de Dieu.

III

La constitution de l'Eglise est une œuvre divine où la Providence a fait à l'action de l'homme une si large part que, à la

regarder par le dehors, on pourrait n'y voir qu'une simple forme, apparue à son heure, aussi naturellement que tant d'autres, du mouvement de la vie sociale. Elle n'en a pas moins été établie par une intervention toute surnaturelle de Dieu, et il n'y a rien, dans ses éléments essentiels, qui ne soit l'effet de sa libre volonté. Dès lors, tout y est « mystère »; la raison peut bien en disserter, mais, avec cette réserve qu'elle ne saurait jamais en définir, d'après ses seuls principes, les conditions, ni, par suite, assimiler, bien qu'ils semblent se toucher sur bien des points, le gouvernement de l'Eglise et les gouvernements des sociétés humaines. Ici comme ailleurs, comme pour toutes les données de la révélation, nous ne pouvons trouver au dehors que des cadres d'idées, au moyen desquelles nous nous représentons « les grandes choses que Dieu a faites ». Du reste, rien n'est plus légitime que de rechercher dans quelle mesure la vie de l'Eglise est soumise aux lois qui règlent l'existence des sociétés humaines, puisque aussi bien, l'esprit humain ne saurait se passer de faire ce travail d'investigation : concevoir des idées éparses ne lui suffit pas, il faut qu'il les pense, qu'il les enchaîne et qu'il les ordonne; même la vérité qu'il croit et qu'il est obligé de croire qu'il ne peut atteindre que « sous le voile de la foi », il veut « la comprendre » autant que cela lui est possible. Loin de condamner son effort, l'Eglise l'approuve et lui en fait même un devoir; elle lui marque simplement une limite, en lui rappelant qu'il ne saurait « pénétrer les mystères de la foi comme les vérités qui constituent son objet propre ».

Joseph de Maistre a parlé théologie dans la langue de la politique : en principe, il a eu raison, il ne pouvait faire autrement. Mais n'a-t-il pas abusé d'une méthode, aussi ancienne de fait que la doctrine qu'elle a pour but de rendre jusqu'à un certain point intelligible ? On l'a beaucoup dit. Le premier qui s'avisa de lui reprocher d'avoir assimilé le pouvoir religieux et le pouvoir politique fut l'abbé Baston (1). L'accusation a été reprise par Charles de Rémusat : « Lorsqu'on réclame, dit celui-ci, pour l'Eglise, et pour son chef l'infaillibilité, on réclame pour l'une ou l'autre ce qui n'appartient à personne. On leur attri-

(1) 1841-1825. Né à Pont-Audemer, mort chanoine de Rouen. Il fut, quelque temps, évêque nommé de Séez et administra ce diocèse en qualité de vicaire capitulaire. Il a laissé de curieux mémoires, 3 vol. in-8°.

bue une prérogative unique, incommunicable, et qui n'est possible qu'à la condition d'un miracle toujours subsistant, d'une intervention directe et constante du Saint-Esprit. Assimiler cette autorité unique à l'infaillibilité artificielle et provisoire qui n'est que le dernier ressort légal des pouvoirs temporels, c'est confondre le ciel et la terre, ou diminuer l'Eglise et la religion pour les faire passer plus aisément (1) ». On retrouve la même accusation sinon mitigée, du moins un peu timide et embarrassée sous la plume de Monseigneur Maret, évêque de Sura : « Pour appuyer, dit-il, la monarchie royale absolue sur la monarchie pontificale, Joseph de Maistre a été conduit à considérer la monarchie pontificale comme essentiellement et nécessairement absolue ». Puis après avoir rappelé, en quelques mots, ce qu'il appelle « l'élément nouveau introduit dans la question par l'illustre auteur du livre du Pape », il ajoute : « Quoique Joseph de Maistre semble réduire ici l'infaillibilité de l'Eglise à une simple nécessité d'ordre public, comme d'ailleurs il est bien loin de nier les promesses et l'assistance divines, accordons-lui son grand principe et le point de départ de sa théorie ». Un peu plus loin, il conclut : « Nous venons de caractériser, autant qu'il a été en nous, l'élément nouveau que Joseph de Maistre a voulu introduire dans la célèbre controverse qui divise l'école. Cet élément se réduit au principe de l'utilité politique, et se rattache aux théories métaphysiques et politiques du grand esprit qui a écrit les *Soirées de Saint-Pétersbourg* et le livre du Pape (2) ». En somme, on ne voit pas bien ce que pense Monseigneur Maret « de l'élément nouveau ». M. de Margerie, partisan résolu des théories religieuses et politiques de Joseph de Maistre n'hésite pas à dire que « ce livre vrai (Du Pape) commence par *l'apparence d'une confusion et d'une erreur* (3) ». Un peu plus loin même, cette *apparence* devient une réalité et la critique de M. de Margerie va presque rejoindre celle de Rémusat; il écrit en effet : « On voit en quoi consiste la faute que nous signalons dans les premières pages du livre : en consentant, ne fût-ce que

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1857, *Du Traditionalisme*, II[e] partie, *Le Comte Joseph de Maistre*, par Charles de RÉMUSAT.
(2) *Du Concile général et de la paix religieuse*, par Mgr MARET, évêque de Sura, t. II, pp. 318-23.
(3) *Le Comte Joseph de Maistre*, par Amédée de MARGERIE, ch. V, L'Eglise et la Papauté, IV, p. 234.

pour un instant, à ne voir dans l'autorité spirituelle qu'une juridiction en dernier ressort, en nommant infaillibilité la souveraineté faillible du pouvoir politique ou judiciaire, l'auteur a confondu les deux choses les plus distinctes, celles dont il importait le plus de marquer la différence (1) ». L'accusation est grave, et, encore une fois, si elle était fondée, il faudrait presque dire que l'originalité de l'ouvrage a consisté surtout, à l'époque où il parut, à revêtir une croyance religieuse des préjugés d'un parti politique. Cela peut-il se soutenir ? Vraiment nous ne le croyons pas.

Joseph de Maistre n'aurait donc pas fait la différence de l'autorité « qui commande la croyance » et de « l'autorité qui commande simplement l'action » ! Il aurait mis sur le même plan l'infaillibilité doctrinale du Souverain Pontife et « la souveraineté faillible du pouvoir politique ou judiciaire » ! Bien plus, il n'aurait vu « dans l'autorité spirituelle qu'une juridiction en dernier ressort », dans le privilège tout divin de l'infaillibilité papale qu'une nécessité logique et politique, inhérente au caractère même de la souveraineté ! Enfin il aurait « confondu le ciel et la terre » comme parle Charles de Rémusat. Il aurait, lui, le chrétien si éclairé, si solide, commis « ne fût-ce qu'un instant », une erreur dont s'est scandalisé un *dilettante* qui a passé sa vie à butiner sur toutes les fleurs de l'éclectisme ! Cette énormité passe toute vraisemblance. Eh ! sans doute, le génie se laisse parfois aveugler par l'ambition de la pensée; il y a, pour les grands penseurs comme pour les conquérants, un esprit de vertige qui les jette dans les aventures; à force de contempler la vérité qu'ils méditent, il leur arrive d'emplir leurs yeux de ses rayons, au point de la voir où elle n'est pas, de la retrouver partout. Oui, c'est vrai; mais ce que l'on suppose ici, ce n'est pas seulement que le génie de Joseph de Maistre ait bronché dès le premier pas de sa grande entreprise, mais que sa foi a subi une éclipse à peu près complète au sujet même de la croyance capitale dont il se proposait d'assurer le triomphe. Encore une fois, c'est l'impossible, ou peu s'en faut, qu'il s'agit d'admettre ! Mais, dira-t-on, ces sortes de questions ne se décident pas par des préjugés ni par des raisons *à priori;* il faut

(1) *Ibidem*, p. 237.

voir les textes. Voyons donc les textes. « *L'infaillibilité* dans l'ordre spirituel, dit Joseph de Maistre, et la *souveraineté* dans l'ordre temporel sont deux mots parfaitement synonymes ». Simple boutade, vivacité de style disent certains qui se rangent à son avis, sans aller jusqu'au bout de ses idées. Mais non, c'est bien sa pensée dans cette nuance tranchée d'expression qui lui est particulière; il faut la prendre telle qu'il la donne, sans en rien rabattre, sans y rien ajouter, en lui laissant le soin de s'expliquer lui-même.

Voici donc exactement, telle qu'il l'a définie, la portée d'une formule qui est faite pour surprendre de prime abord, au point que beaucoup de ses partisans se croient en devoir d'en excuser la hardiesse. Deux mots sont synonymes, quand ils expriment la même idée. Or, selon Joseph de Maistre, « l'infaillibilité dans l'ordre spirituel et la souveraineté temporelle expriment l'une et l'autre cette haute puissance qui les domine toutes, qui gouverne et n'est pas gouvernée, qui juge et n'est pas jugée »; c'est par cette idée qu'il faut d'abord les définir l'une et l'autre, parce que cette idée constitue le caractère fondamental propre, distinctif de l'une et de l'autre. La souveraineté, quelle qu'elle soit, est absolue, en ce sens qu'on ne saurait appeler de ses décisions : autrement elle n'est plus la souveraineté, elle ne gouverne plus, elle n'existe plus.

Voilà ce que dit Joseph de Maistre, il ne dit pas autre chose. On dénature complètement sa pensée, on lui prête la plus grossière, et, pour un esprit de sa trempe, la plus invraisemblable des confusions, quand on prétend qu'il « assimile l'autorité unique » de l'Eglise et du Pape et « l'infaillibilité artificielle des pouvoirs temporels », « qu'il ne voit dans l'autorité spirituelle qu'une juridiction en dernier ressort ». S'il avait fait cette confusion, non seulement il aurait méconnu du tout au tout « l'autorité unique » du pouvoir spirituel — ce qui est incroyable de sa part —, mais son argumentation tomberait à plat, ce ne serait qu'un vain cliquetis de mots.

En effet, il veut prouver qu'il y a, dans l'Eglise, une autorité qui enseigne sans erreur la vérité révélée, et il raisonne ainsi. Il faut que l'Eglise soit gouvernée pour qu'elle soit une; mais qui dit gouvernement, dit autorité souveraine, absolue, autorité dont les décisions sont sans appel, parce qu'elle est souveraine.

Or l'objet principal du gouvernement de l'Eglise, c'est d'enseigner la vérité, qu'il faut « croire et faire » pour être sauvé. Il y a donc, dans l'Eglise, une autorité souveraine qui enseigne infailliblement cette vérité.

La conclusion de ce raisonnement ne saurait être irréfutable qu'à une condition, c'est que la souveraineté spirituelle ait ce caractère unique d'être « une autorité qui commande la croyance ». Si elle n'était « qu'une juridiction en dernier ressort », comme la souveraineté temporelle, elle ne pourrait pas plus que celle-ci « prétendre à l'infaillibilité ». S'il est vrai qu'elle soit infaillible, au sens plein du mot, qu'elle ne puisse errer, quand elle enseigne la vérité révélée, c'est, uniquement, à cause de la souveraineté toute particulière qui lui a été dévolue et qu'elle exerce, parce que ceux qui lui obéissent sont obligés de croire ce qu'elle enseigne, et de croire qu'elle enseigne la vérité.

Loin donc de confondre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, Joseph de Maistre ne conclut et ne peut conclure du principe qu'il invoque, du caractère fondamental de la souveraineté qui est, comme il dit, « de sa nature absolue », à l'infaillibilité doctrinale du pouvoir suprême qui gouverne l'Eglise qu'à la condition, redisons-le, de reconnaître le rôle unique, inaliénable de ce pouvoir, lequel, encore une fois, consiste « à commander la croyance », tandis que la souveraineté temporelle « ne commande que l'action ».

Il ne s'agit donc, comme dit Joseph de Maistre, que de savoir où est la souveraineté dans l'Eglise : question de fait qui ne se résout pas par le raisonnement. Quant à décider de la nature du pouvoir qui lui appartient, c'est en quelque sorte une question de principe : dès qu'on reconnaît que Jésus-Christ a fondé une Eglise, on en peut conclure qu'il a donné à cette société un gouvernement et que ce gouvernement établi pour maintenir au sein de cette société l'unité de foi, a reçu le privilège de l'infaillibilité doctrinale. Tout se ramène donc à ce raisonnement qui fait le fond de la thèse de notre auteur : quel que soit dans l'Eglise le souverain, il est infaillible. Pourquoi ? Parce qu'il faut lui obéir et parce que l'obéissance qui lui est due, consiste surtout à croire ce qu'il dit. Mais pourquoi lui doit-on cette obéissance qui va jusqu'à mettre un joug sur la pensée ? Parce qu'il

est le souverain, le souverain d'une Eglise, dont le principal lien social est la croyance à une même vérité.

« L'objet de la puissance spirituelle écrivait déjà, en 1822, le Père Rozaven, étant de prononcer sur la doctrine et la morale, ou de prescrire ce qu'il faut croire et ce que l'on doit faire pour obéir à la loi éternelle et incréée, il est clair que ses jugements ne sont en dernier ressort, et qu'on ne peut être obligé de lui obéir, qu'autant qu'on est assuré qu'on ne s'écarte pas de la vérité; car on n'est jamais obligé de croire ce qui n'est pas vrai, ni de faire qui est mal. *Il suit de là que l'autorité spirituelle n'est souveraine qu'autant qu'elle est infaillible.*

« C'est donc avec beaucoup de justesse que M. de Maistre a dit qu'en défendant l'infaillibilité de l'Eglise, on ne défend que son autorité souveraine; on ne réclame pour elle qu'un droit commun à toutes les souverainetés, celui de se faire obéir, droit qu'elle ne peut pas avoir, si l'on suppose qu'elle n'est pas infaillible (1) ».

Dès lors on voit comment Joseph de Maistre a pu écrire cette phrase en apparence si paradoxale : « l'infaillibilité dans l'ordre spirituel, et la souveraineté dans l'ordre temporel sont deux mots parfaitement synonymes ». Non qu'il confonde, encore une fois « l'infaillibilité dans l'ordre spirituel et la souveraineté temporelle », qu'il fasse de la souveraineté spirituelle, simplement « une juridiction en dernier ressort », ce qui serait doublement absurde, puisqu'il anéantirait du premier mot la vérité qu'il veut établir. Ce qu'il entend dire par là, c'est que la souveraineté spirituelle est dans son ordre ce que la souveraineté temporelle est dans le sien, qu'il y a entre l'une et l'autre, non pas identité, mais une exacte proportion, une parfaite analogie sur le point où elles se rencontrent, par rapport au caractère absolu du droit qu'elles exerçent l'une et l'autre. Chacune est dans son ordre, le pouvoir suprême et, à ce titre, veut être obéie pour elle-même et sans appel à une autorité plus haute. Mais tant vaut la souveraineté, tant vaut le privilège qui y est attaché puisque, en effet, ce privilège tient à sa nature. La souveraineté temporelle commande l'action, elle ne commande pas la

(1) *Quelques réflexions sur un ouvrage de M. l'abbé Baston.* A Lyon, chez Rusand, 1822. Voir *Etudes*. Livraison de novembre 1869. *La Préparation et l'attente du Concile*, par le P. DANIEL.

croyance; elle jouit donc d'une infaillibilité « pratique », elle agit comme si elle était infaillible, bien qu'elle ne le soit pas, elle peut se tromper et elle se trompe, en effet, souvent peut-être; il n'en faut pas moins lui obéir, faire ce qu'elle commande, comme si elle avait toujours raison.

La souveraineté spirituelle commande la croyance; il faut, non seulement faire, mais croire ce qu'elle dit, croire que ce qu'elle dit est la vérité, que ce qu'elle commande est le bien; elle possède une infaillibilité en rapport avec la nature de son pouvoir, l'infaillibilité doctrinale; elle ne peut pas se tromper; sans cela, elle ne serait pas ce qu'elle est, elle n'aurait aucun droit de faire ce qu'elle fait, de gouverner la pensée et de diriger les âmes.

IV

Parvenus à ce point d'une discussion où nous essayons de faire voir sur quel fondement est établie la thèse de Joseph de Maistre, ne sommes-nous pas près de tomber nous-mêmes dans une contradiction ? On pourrait dire, en effet, que, pour avoir tenté de justifier Joseph de Maistre du reproche qu'on lui a fait d'avoir confondu deux choses aussi dissemblables que la souveraineté spirituelle et la souveraineté temporelle, nous l'avons chargé d'une accusation plus grave encore, si l'on peut dire, à savoir, d'avoir cru qu'il pouvait tirer d'un principe tout rationnel, de l'idée de souveraineté, la démonstration de l'infaillibilité pontificale. Or l'infaillibilité pontificale est un dogme; avant même qu'elle eût été définie expressément, elle faisait partie de la doctrine révélée; sans cela, l'Eglise n'aurait jamais pu la proposer comme un article de foi; nul n'a jamais pu songer à y voir autre chose qu'une institution surnaturelle et Joseph de Maistre — nous avons tâché de le montrer — s'est bien gardé de méconnaître le caractère exclusif et divin de ce privilège. Mais, comme toutes les vérités d'ordre surnaturel, l'infaillibilité pontificale est « un mystère » et les mystères, après comme avant les définitions de l'Eglise, « restent couverts du voile de la foi et enveloppés comme d'une sorte de nuage, tant que nous parcourons, loin de Dieu, le chemin de cette vie mortelle ». La raison est incapable de les découvrir, elle ne les con-

naît que par la révélation; même après qu'ils ont été révélés, elle est également incapable « d'en comprendre l'essence et d'en démontrer la réalité à la lumière de ses principes propres et naturels ».

Joseph de Maistre, disons-nous, n'a jamais perdu de vue, « ne fût-ce qu'un instant », l'essence surnaturelle et par conséquent mystérieuse de l'infaillibilité pontificale; la confusion qu'on lui a attribuée, il ne l'a pas commise et il faut s'étonner, pensons-nous, que des catholiques, ses admirateurs, aient pu l'en accuser. Mais ce mystère, n'a-t-il pas tenté d'en faire une démonstration rationnelle ? N'a-t-il pas cru que la seule analyse de l'idée de souveraineté lui fournirait cette démonstration sans réplique ? N'est-ce pas même dans cette tentative que consiste précisément l'originalité, mais aussi le vice radical de sa méthode, « l'élément nouveau, comme on a dit, qu'il a introduit dans la question ? » Il faudrait, si l'on ne pouvait le défendre encore sur ce point, donner « au précurseur du traditionalisme » une place parmi les semi-rationalistes.

En partant de l'idée de souveraineté, on peut aboutir, par deux voies différentes, l'une philosophique, l'autre théologique, à cette conclusion, qu'il y a dans l'Eglise une autorité souveraine infaillible. La conclusion est la même, disons-nous, dans les deux cas, si, l'on s'en tient à l'aspect, à l'écorce de la formule qui sert à l'exprimer. Si l'on regarde au fond, si l'on pénètre jusqu'à la substance même de l'idée exprimée, on trouve, au bout des deux raisonnements, deux propositions analogues, mais nullement identiques, n'ayant entre elles qu'une ressemblance tout extérieure et superficielle.

La raison ne saurait concevoir l'existence d'une société où l'autorité suprême a pour objet de gouverner les esprits et de régler les croyances, sans se trouver en même temps dans la nécessité logique de reconnaître que les décisions de cette autorité étant sans appel, doivent être reçues comme l'expression de la vérité, autrement dit, de reconnaître cette autorité doctrinale, pratiquement, du moins, comme infaillible. Or l'Eglise prétend réaliser cette forme de société, être établie sur l'unité de croyance sous l'autorité souveraine du Pape. La raison peut lui contester le privilège dont elle se flatte, de posséder, par un don tout particulier à Dieu, la vérité; elle ne peut pas lui refu-

ser de mettre d'accord les bases mêmes de sa constitution, c'est-à-dire de proclamer l'infaillibilité de son chef comme un apanage de l'autorité qu'il exerce.

« L'infaillibilité n'est plus qu'une conséquence nécessaire de la suprématie, ou plutôt c'est la même chose sous deux noms différents ». De ce point de vue, Joseph de Maistre n'a donc pas dépassé les strictes limites de la vérité en écrivant : « Quand même on demeurerait d'accord qu'aucune promesse divine n'eût été faite au Pape, il ne serait pas moins infaillible, ou censé tel, comme dernier tribunal ». « L'identité de l'infaillibilité et de la suprématie » dans un homme chargé de remplir le rôle que lui attribue l'Eglise « est évidente » aux yeux de la raison; « elle dépend de la nature même des choses et n'a nullement besoin de s'appuyer sur la théologie ».

Mais à quoi peut bien aboutir un raisonnement de cette sorte ? Que s'ensuit-il par rapport à la réalité des faits mis en question, par rapport à l'institution divine de l'Eglise et du Pape ? A-t-on le droit d'en conclure qu'en effet l'Eglise est bien, comme elle prétend l'être, bâtie de la main même de Dieu, sur le roc inébranlable d'une indéfectible assistance promise à son Chef ? Assurément non; il y a un abîme infranchissable entre les conceptions abstraites de la raison et les créations surnaturelles de la Toute-Puissance divine; ce que Dieu a fait pour l'humanité en dehors et au-dessus de la nature, nous n'en savons rien, encore une fois, nous n'en pouvons rien savoir que ce qu'il nous en a dit, et, de plus, quoi qu'il fasse pour nous en instruire, nous ne sommes jamais en état de le comprendre.

Ainsi la démonstration rationnelle que l'on peut faire en vue d'établir que l'infaillibilité est un attribut essentiel de l'autorité du Pape s'arrête au seuil même du monde surnaturel où s'exerce cette autorité; on n'en saurait conclure que cette autorité existe réellement; autant dire que cette démonstration, à parler rigoureusement, ne prouve rien.

Mais alors à quoi bon échafauder cette apparence de démonstration rationnelle, puisqu'en effet tout se borne, nécessairement, à une apparence, à un simulacre de preuve, quand il s'agit d'établir l'existence d'une institution qui relève uniquement de l'intervention surnaturelle de la Providence ? N'est-ce pas là un vain jeu de dialectique ? Non, il ne faut pas mépriser ces

travaux d'approche de la raison autour d'une vérité divine, pour la rendre en quelque sorte plus accessible et plus croyable; à défaut de la certitude, elle crée ainsi la vraisemblance; elle dispose, elle incline les esprits à « l'obéissance de la foi », qu'elle leur rend plus facile en leur donnant « quelque intelligence des mystères » qu'il faut croire sur la parole de Dieu. La théologie est pleine de ces arguments qui n'ont pas d'autre objet que de faire luire, dans l'obscurité de la foi, sur les données de la révélation ce pâle reflet d'une lumière empruntée à des vérités analogues de l'ordre rationnel; rien de plus juste d'ailleurs, « puisqu'il a plu à Dieu d'imprimer en ses créatures une image des mystères ineffables (1) » qu'il nous a révélés.

V

Les mystères de la foi restent, même après que Dieu les a révélés, inaccessibles à la raison; ils lui sont toujours et quand même incompréhensibles. Bien plus, loin de pouvoir en pénétrer l'essence, elle est incapable, en n'appuyant son argumentation que sur les données de l'expérience et les principes qui l'éclairent naturellement, d'en démontrer l'existence; tous ses efforts n'ont qu'un résultat, c'est de lui faire entrevoir une ombre de la réalité. Cette image pourtant, si superficielle et si vague qu'elle soit, exerce parfois sur les esprits un tel attrait qu'il leur semble contempler la vérité sans voiles. C'est ainsi, nous l'avons déjà dit, que des théologiens, prenant des analogies pour des rapports d'identité, ont cru pouvoir se promettre de démontrer la vérité du mystère le plus impénétrable de la religion, de la Sainte Trinité. Cette illusion prouve du moins quel jour de vraisemblance la raison peut répandre sur les vérités qui forment l'objet de notre foi.

Le penseur chrétien est donc bien dans son rôle quand il amasse autour d'un mystère pour l'accommoder, si l'on peut ainsi dire, aux habitudes d'esprit de ceux qu'il veut persuader, tous les rayons de son génie fécondé par la méditation et par l'expérience. Il n'en sortirait pour tomber dans l'erreur que s'il prétendait donner à ses considérations une assise et une portée

(1) BOSSUET, *Sermon sur la Trinité*, édition Lebarq, t. II, p. 49.

qu'elles n'ont pas : nous verrons plus loin si l'on peut adresser ce reproche à Joseph de Maistre.

« Il y a une autre science des mystères qui part des principes révélés et crus par la foi, qui s'appuie sur ces principes (1) » pour en établir la certitude, c'est-à-dire pour démontrer, en fin de compte, puisqu'il s'agit de vérités révélées, qu'en effet et à quel titre ces vérités appartiennent au dépôt de la révélation : là est la première et principale tâche, et, par suite, le premier et principal fonds de la théologie.

L'Eglise, au Concile du Vatican, a fait, de l'infaillibilité du Souverain Pontife parlant *ex cathedra*, un dogme intangible, en vertu de l'autorité souveraine qu'elle tient de son fondateur pour interpréter la parole de Dieu. Nous croyons donc que le Pape est infaillible, parce que Dieu l'a dit à son Eglise, et nous croyons que l'Eglise a entendu cette parole, parce qu'elle l'affirme. Ce témoignage nous suffit pour asseoir notre conviction; bien plus, la parole de Dieu, garantie par ce témoignage de l'Eglise, voilà désormais le fondement nécessaire et unique de notre foi à l'infaillibilité pontificale. « La vérité chrétienne n'a point cherché son appui dans les raisonnements humains; assurée d'elle-même, de son autorité suprême et de son origine céleste, elle a dit, et a voulu être crue; elle a prononcé ses oracles, et a exigé la sujétion... Le chrétien n'a rien à prouver, parce que la foi lui décide tout, et que Jésus-Christ lui a proposé de sorte les vérités nécessaires, que, s'il n'est pas capable de les entendre, il n'est pas moins disposé à les croire (2) ».

Bien que « le chrétien n'ait pas à prouver » maintenant, que Jésus-Christ a placé à la tête de son Eglise un chef infaillible, parce que, pour cette vérité, comme pour toutes celles qui ont été expressément définies, il est absolument certain, sur le seul témoignage de l'Eglise, que « Jésus-Christ la lui a proposée » et lui fait une obligation imprescriptible de la croire, les théologiens ne laissent pas de « prouver » quand même que l'infaillibilité pontificale est une vérité révélée. Sans doute, la preuve la

(1) *Documents tirés des actes du Concile du Vatican*. Schéma sur la doctrine catholique. Document VI, note 3. Voir *Etudes théologiques*, etc., par VACANT, t. I, p. 590.

(2) BOSSUET, *Sermon sur la Divinité de Jésus-Christ*, éd. Lebarq, t. IV, pp. 569-71.

plus éclatante, la plus irréfragable de toutes, la pièce maîtresse de la démonstration qu'ils édifient, c'est désormais l'affirmation catégorique de l'Eglise; elle est le centre vers lequel toutes les autres convergent, et comme un foyer d'où rayonne sur toutes les autres une lumière nouvelle. Mais les autres preuves sont loin d'être négligeables : elles servent de commentaire au témoignage de l'Eglise; elles montrent également comment, sous l'action de l'Esprit-Saint, s'est développée la doctrine définie, jusqu'à l'heure où elle a été formulée en dogme, quelles en ont été les sources dans l'Ecriture et dans la Tradition.

Ce que font les théologiens, depuis que l'Eglise a défini l'infaillibilité pontificale, ils le faisaient avant; les raisons qu'ils donnent pour établir cette vérité dogmatique, sauf la définition édictée par le Concile du Vatican, bien qu'ils visent un but différent, sont les mêmes. Autrefois, en effet, ils préparaient, si l'on peut ainsi parler, le jugement de l'Eglise; maintenant ils se bornent à le confirmer. Cependant la conclusion à laquelle ils aboutissent n'a changé que dans la forme; il s'agit toujours, maintenant comme autrefois, pour établir la preuve théologique de l'infaillibilité pontificale, de montrer que cette vérité est une vérité révélée. Est-il besoin de rappeler que « la science théologique » proprement dite, celle qui se propose « en partant des principes révélés », de démontrer les vérités de l'ordre surnaturel, ne poursuit jamais qu'une seule tâche, à savoir, de prouver qu'elles sont en effet des vérités parce qu'elles ont été révélées et à quels titres elles appartiennent au dépôt de la révélation, mais que, dans cette voie, elle se flatte d'atteindre non plus simplement la vraisemblance, mais la certitude ? Encore une fois, il ne s'agit plus ici de faire entrevoir la possibilité d'un mystère, en le rapprochant d'une vérité d'ordre naturel, avec laquelle il présente « des analogies plus ou moins frappantes »; c'est bien une démonstration rigoureuse que la raison éclairée de la foi, c'est-à-dire, en s'appuyant sur les données de la révélation, prétend élever, selon les lois mêmes de la logique, pour aboutir à cette conclusion ferme, que le mystère qui en constitue l'objet, est, lui aussi, une vérité révélée. Quand la théologie porte dans les esprits cette conviction, elle crée pour eux, même avant que l'Eglise ait parlé, l'obligation de croire *de foi divine* la vérité dont la révélation leur est démontrée.

Tant que l'Eglise n'a pas proposé cette vérité, « comme s'imposant à la foi en tant que divinement révélée », cette vérité ne saurait être l'objet de la *foi catholique;* le devoir de croire ne peut être *universel*, s'étendre à tous les fidèles, même à ceux qui ne savent pas qu'elle est révélée. Mais prétendre loger dans le même esprit la conviction qu'une vérité est révélée de Dieu et le droit de ne pas la croire, ce serait une contradiction. Tous les fidèles désormais sont tenus de croire que le Pape est infaillible, parce que l'Eglise « a proposé ce dogme comme s'imposant à la foi, en tant que divinement révélé »; ceux qui, avant la définition de l'Eglise, avaient cette certitude, quelle qu'en fût l'origine, étaient seuls, incontestablement obligés de faire un acte de foi à une vérité qu'ils savaient être garantie par la parole de Dieu.

VI

La marche des théologiens, pour démontrer que Jésus-Christ a légué à son Eglise l'institution surnaturelle de l'infaillibilité pontificale, est double : ils la présentent d'abord comme un privilège nécessaire de la primauté du Souverain Pontife; ensuite, ils en font voir l'affirmation formelle dans l'Ecriture et dans la Tradition. Mais comme les témoignages de l'Ecriture et de la Tradition n'ont été éclaircis et n'ont pris tout leur poids qu'à la lumière de l'histoire, par l'effet du commentaire qu'y ont apporté les faits, au cours des siècles, dans l'exercice même de l'autorité pontificale, on peut dire que la preuve qu'on en déduit, tire, en un sens, sa principale force de cette nécessité logique qui fait, de l'infaillibilité, un privilège inhérent au Chef d'une Eglise infaillible. C'est ainsi que, dans cette matière, tous les arguments se ramènent en définitive à un seul : le Pape est infaillible, parce qu'il ne pourrait, sans l'infaillibilité doctrinale, remplir le rôle que Jésus-Christ lui a confié dans son Eglise. C'est la conclusion qui ressort du décret rendu par ce Concile du Vatican. « Le Pontife Romain, y est-il dit, quand il parle *ex Cathedra*, c'est-à-dire, lorsque, remplissant la charge de Pasteur et de Docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, sur la foi ou les mœurs, une doctrine que l'Eglise universelle doit recevoir, par l'assistance divine qui lui a été promise dans le bienheureux

Pierre, jouit de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que fût munie son Eglise en définissant une doctrine sur la foi ou les mœurs ». L'infaillibilité de l'Eglise, l'infaillibilité du Chef de l'Eglise : deux privilèges indissolublement liés, aux yeux de la foi, dans l'institution établie par Jésus-Christ, pour assurer aux âmes qui croient en lui la possession de la vérité qu'il a enseignée. Le lien infrangible qui rattache l'un à l'autre ces deux privilèges apparaît maintenant, depuis la définition du Concile du Vatican, il restera, désormais, fixé dans tout l'éclat de la croyance catholique, qu'aucune ombre ne viendra plus obscurcir. Bien qu'il ait existé dès l'origine et que l'Eglise en ait toujours eu le sentiment, puisque Jésus-Christ, qui en est l'auteur, ne l'a point formé, sans le révéler à son Eglise, elle a pu le garder près de vingt siècles dans le dépôt de la révélation, sans être obligée, pour la conduite des âmes, d'en faire une déclaration expresse et formelle. « L'Eglise a une double charge : elle garde, d'un cœur indomptable, le saint dépôt des vérités qui lui furent remises; ensuite elle le déploie dans l'intérêt des âmes. Quand l'Eglise proclame un dogme de foi, elle nous met en possession d'un bien qui nous appartenait déjà; loin de resserrer les entraves de l'esprit humain, elle l'investit de ses richesses et augmente sa liberté. L'Eglise sait donc que toutes les belles sentences qui lui furent confiées, doivent être ouvertes aux regards des fidèles; mais elle sait aussi qu'il y a des heures propres à ce grand travail. Toutes les époques ne peuvent pas porter toute vérité : voilà la raison des divines lenteurs que l'on remarque dans l'Eglise (1) ».

A ne considérer que le rôle capital du Souverain Pontife dans le catholicisme, on pourrait s'étonner que l'Eglise ait attendu dix-neuf cents ans pour définir dogmatiquement le caractère distinctif de son autorité suprême. Mais l'histoire de la théologie nous montre que le développement du dogme s'est fait, qu'on nous passe cette expression, du dedans au dehors; il a commencé par les vérités les plus hautes qui en constituent le centre, l'unité de Dieu, la Trinité, la divinité du Verbe, pour s'étendre, le long des âges, suivant un ordre logique et aboutir, en dernier lieu, à la périphérie, c'est-à-dire à la constitution de

(1) Mgr Berteaud, évêque de Tulle.

l'Eglise. Les circonstances extérieures se sont mises d'accord avec ce développement logique, et il est tout à fait remarquable que les hérésies, les négations se soient produites, au cours des siècles, comme pour amener à son heure, l'éclosion de chacun des dogmes, que l'Eglise avait à placer dans la magnifique ordonnance de sa doctrine.

L'Eglise est assistée de l'Esprit-Saint pour discerner les vérités qu'elle doit proposer à la croyance des fidèles; c'est-à-dire qu'elle a le sens divin de l'opportunité autant que de la vérité. « Le Saint-Esprit est dans l'Eglise, il en est l'âme infinie, suave et forte en même temps; sa présence est constante, son action continue: l'Eglise sent, à tout moment, sans interruption, au-dedans d'elle-même, ce souffle inspirateur. Mais, à certaines heures, quand ses devoirs grandissent ou ses besoins augmentent, l'Esprit-Saint la soutient et l'anime d'une grâce spéciale, il lui fait proclamer la vérité qui doit, selon les décrets de la divine Providence, resplendir d'une lumière toute nouvelle dans le ciel de la foi (1) ».

Il faut donc distinguer, dans l'infaillibilité pontificale, la vérité aussi ancienne que la constitution de l'Eglise, du dogme encore tout récent. Si la vérité n'a pu changer, la place qu'elle a tenue, dans l'enseignement de l'Eglise, la forme qu'elle y a prise, jusqu'au jour où elle a été fixée dans le cadre invariable d'une définition dogmatique, en un mot, la profession que l'Eglise en a faite, au cours des âges, a traversé, si l'on peut dire, des phases différentes.

Durant des siècles la question n'est même pas posée. Le Souverain Pontife exerce dans l'Eglise, l'autorité d'un Chef, du Pasteur de tout le troupeau, selon que les circonstances l'exigent; il s'attribue et on lui reconnaît le droit, dans toutes les occasions où il y a une erreur à signaler, un doute à dissiper, une vérité à éclaircir, de prononcer un jugement doctrinal. On croit que ce qu'il enseigne est la vérité, parce qu'il est le successeur de Pierre, à qui Jésus-Christ a dit : « confirme tes frères » dans la foi. Ce qu'il y a de particulièrement remarquable, de véritablement unique, c'est que cette autorité doctrinale, au lieu de se développer insensiblement, intervienne de tout son

(1) Mgr Berteaud.

poids, quand cela est nécessaire, au temps même où l'Eglise vivait quasiment dans les entrailles de la terre, qu'aussitôt que l'Eglise put se montrer au grand jour, elle ait éclaté comme le soleil en plein midi, et qu'enfin, pour lui appliquer le mot de Bossuet déjà cité, « elle ait été assez assurée d'elle-même, de son origine céleste, pour dire et vouloir être crue, pour prononcer des oracles et exiger la sujétion », sans avoir besoin de prouver autrement, qu'elle a reçu la promesse d'une divine et indéfectible assistance pour dire la vérité. On a pu croire qu'elle avait grandi avec le temps, parce qu'elle attirait davantage tous les regards; mais non, elle a toujours revendiqué le même droit d'être obéie de l'univers catholique; son action seule s'est étendue et multipliée.

Que le Souverain Pontife ait pu, au sein des circonstances les plus diverses, parmi les bouleversements inouis de la société, à l'encontre de toutes les révoltes, malgré tous les obstacles qui surgissaient de partout, quelquefois même de son apparente insuffisance, que le Souverain Pontife ait pu ainsi, durant des siècles, « commander la croyance », et que, non seulement, « on l'ait laissé faire », mais que l'Eglise l'ait suivi sans chercher encore une fois, à vérifier le titre de l'autorité qu'il exerçait, voilà le phénomène incomparable de l'histoire religieuse, dans lequel la Providence a visiblement écrit le commentaire vivant des promesses évangéliques faites à Saint Pierre, et voilà la démonstration toujours prête, toujours également éclatante, aussi rigoureuse que la raison puisse l'exiger, en pareille matière, de cette proposition que « la science théologique » se flattait d'établir, même avant la définition du Concile du Vatican. L'infaillibilité pontificale est un point de doctrine révélé.

Joseph de Maistre — il est temps de le rejoindre — a mis cette preuve dans tout son jour, et c'est même là, quoi qu'on ait pu prétendre (1), « sa véritable originalité sur le terrain de la théologie ». Nul n'a vu plus clairement que lui, ni exposé avec plus d'éclat cette vérité, par rapport au Chef de l'Eglise, que, si l'autorité papale déborde l'infaillibilité, puisqu'enfin le Pape gouverne l'Eglise en même temps qu'il l'enseigne, cepen-

(1) Mgr MARET, *Du Concile général*, t. II, L'Ultramontanisme moderne, p. 323.

dant ces deux choses se confondent, en ce sens du moins, que l'infaillibilité est inhérente à l'autorité doctrinale, que le Pape n'a pu recevoir de Jésus-Christ la mission de « confirmer ses frères », sans la garantie d'être lui-même inébranlable dans la foi, quand il remplit cette mission.

De plus Joseph de Maistre a vu nettement, peut-être même, mieux que personne, que cette vérité, il fallait la chercher dans l'histoire, en demander surtout à l'histoire la certitude et la preuve, que, pour discerner exactement le caractère de l'autorité qui a été attribuée au Pape dans l'Eglise, le moyen le plus facile et le plus sûr était d'examiner l'usage que le Pape en a fait au cours des siècles, selon les besoins de l'Eglise. Sans doute, encore une fois, le principe de cette autorité est uniquement et tout entier dans la volonté du fondateur de l'Eglise; non seulement le Pape n'a d'autre autorité que celle que Jésus-Christ lui a donnée, mais, quand il s'agit d'en établir l'existence et la portée, tout revient à montrer que Jésus-Christ a véritablement posé ce fondement de son Eglise. L'histoire n'a pas fait le Pape, non, mais c'est l'histoire qui nous a appris à lire l'Evangile du Pape, qui a fixé le sens de la parole de Dieu par laquelle a été fait le Pape. Qu'est-ce à dire ? L'Eglise a-t-elle dû attendre d'avoir vécu de longs siècles pour savoir sur quelle « pierre elle a été bâtie ? » N'est-ce donc qu'avec le temps et par le commentaire de son histoire qu'elle a pu se rendre compte des lois essentielles de sa constitution ? L'Eglise a su, dès le premier jour, qu'elle avait un chef et que ce chef était le successeur de saint Pierre sur le siège de Rome; quant à la prérogative attachée à cette autorité suprême, elle en a su également, dès le premier jour, tout ce qu'elle en devait savoir pour remplir la volonté de Jésus-Christ exprimée dans cette parole : « qu'ils soient un comme nous (1) ». En effet « les décisions doctrinales des Papes ont toujours fait loi dans l'Eglise » et « l'autorité spirituelle n'est souveraine qu'autant qu'elle est infaillible ».

Mais l'Eglise s'est bornée, durant des siècles, à professer indirectement cette prérogative de son chef; elle ne la détachait pas encore, si l'on peut ainsi dire, dans sa pensée, de l'autorité su-

(1) Saint Jean, XVII, 11.

prême avec laquelle elle fait corps; elle n'en avait qu'une connaissance implicite, enveloppée dans la croyance du droit souverain qu'elle reconnaissait au Pape d'enseigner tous les fidèles, pasteurs et troupeaux, et d'être obéi.

Ce n'est qu'à la longue et peu à peu que l'infaillibilité du Souverain Pontife est apparue, comme une étoile nouvelle, ayant sa lumière propre, « dans le ciel de la foi », qu'elle a été considérée en elle-même et précisée, et qu'enfin, longtemps après que les théologiens en ont eu, d'une commune voix, déterminé les éléments et les conditions, quand les temps ont été révolus, l'Eglise l'a inscrite au catalogue définitif de ses dogmes. C'est là l'histoire sinon de la plupart, du moins d'un très grand nombre de vérités dogmatiques, même de celles qui exercent sur la pensée et la vie chrétiennes une influence capitale : l'Eglise a remis en quelque sorte jusqu'au concile de Trente le soin de fixer la doctrine des Sacrements.

Saint Pierre « avait sans doute une connaissance distincte de l'étendue de sa prérogative », parce qu'il était saint Pierre : les Apôtres, selon le sentiment commun des théologiens, ont eu « la foi explicite » de toutes les vérités qu'ils ont livrées au flot de la Tradition. « Lorsque, après une sage discussion, accordée à l'examen d'une question importante à cette époque, il prenait le premier la parole au concile de Jérusalem, et que *toute la multitude se tut*, saint Jacques même n'ayant parlé à son tour, du haut de son siège patriarcal, que pour confirmer ce que le chef des Apôtres venait de décider, saint Pierre agissait *en vertu* d'une connaissance claire et distincte de sa prérogative (1) ». Tous ses successeurs ont exercé la même autorité : agissaient-ils avec « une connaissance aussi claire et aussi distincte de la prérogative » qui y est attachée ? Savaient-ils aussi précisément que saint Pierre pourquoi et comment, à quelles conditions et dans quelle mesure, leurs décisions « sur la foi ou les mœurs » étaient infaillibles ? Les évêques et les fidèles qui recevaient avec docilité leurs décisions, l'Eglise, en un mot, avait-elle « une foi explicite » en leur infaillibilité ? Nul ne l'a jamais pré-

(1) Joseph de Maistre, ayant cru pouvoir émettre un doute à ce sujet, en fut repris et le corrigea par cette note : « Quelqu'un, dit-il, a blâmé ce doute, mais comme je déclare expressément n'y point insister, je me crois en règle. Il me suffit de répéter ma profession de foi : *Dieu me préserve d'être nouveau en voulant être neuf.*

tendu et l'on ne saurait, croyons-nous, le soutenir. Encore une fois, l'Eglise a pu vivre « un long espace de sa vie mortelle », sans être amenée ni par le développement de sa doctrine, ni par les nécessités de son gouvernement à démêler nettement l'idée qu'elle se faisait de l'autorité de son chef, et même sans que ses docteurs en vinssent à soumettre à l'analyse les éléments essentiels de cette autorité. Elle était, cette autorité, l'objet d'une croyance synthétique où l'infaillibilité, toujours affirmée, souvent même d'une manière frappante, n'avait pas trouvé, dans une expression distincte, séparée, sa formule propre : c'était le noyau qu'il suffira d'ouvrir pour en avoir l'amande.

VII

La vérité, sur ce point comme sur tant d'autres, a pris, avec le temps, un relief, un éclat qui l'avaient mise, bien des siècles avant la définition du concile du Vatican, sur ce premier plan, dans cette zone lumineuse, où la croyance n'embrasse plus confusément, mais distingue une à une les vérités qui forment son objet. Ce n'est pas ici le lieu de décrire cette marche ascendante ni les circonstances qui en ont marqué les étapes. Nous ferons simplement deux observations qui nous semblent nécessaires pour la considérer du vrai point de vue. Quand le privilège du Souverain Pontife obtint une place dans l'enseignement théologique sous le nom qui lui est propre et qu'il a retenu, le développement doctrinal de cette vérité avait déjà atteint depuis longtemps, si nous pouvons ainsi dire, dans la conscience catholique, son point de perfection. D'un autre côté, comme il y avait, non pas dans le fond, mais dans la forme de la doctrine, quelque chose de nouveau, il fallait le désigner par une expression nouvelle : la vérité était toujours la même, mais elle se présentait sous un aspect qu'on n'avait pas aussi clairement aperçu. De plus une affirmation plus catégorique de la vérité devait susciter la contradiction et la création d'un mot destiné à caractériser l'ancienne croyance était une barrière indispensable pour arrêter les novateurs. Ainsi l'apparition d'un nom nouveau dans l'exposition de la doctrine catholique prouve deux choses : la première, que le point doctrinal ainsi nouvel-

lement désigné quoique non encore défini par l'Eglise, est déjà entouré de tous les rayons de la certitude qui préparent et qui annoncent cette consécration; la seconde, qu'il s'est fait, par rapport à ce même point de doctrine, un changement notable : ce qui a évolué, pour employer un mot de la langue moderne que nous n'aimons guère, parce qu'il est plein d'équivoque, ce n'est pas la vérité que l'on affirme, c'est la manière dont elle est proposée. Il y a ici deux erreurs opposées à éviter : l'une consiste à dire que le nom étant nouveau, la vérité qu'il exprime l'est aussi; l'autre, à soutenir qu'il n'y a rien de changé que le nom. « J'en demande bien pardon à l'ombre illustre de Bossuet, écrit Joseph de Maistre; mais lorsqu'il nous dit que la doctrine de *l'infaillibilité* a commencé au XIV^e^ siècle, il semble se rapprocher de ces mêmes hommes qu'il a tant et si bien combattus. Les protestants ne disaient-ils pas aussi que la doctrine de la *transsubstantiation* n'était pas plus ancienne que le nom ? Et les ariens n'argumentaient-ils pas de même contre la *consubstantialité ?* Bossuet, qu'il me soit permis de le dire sans manquer de respect à un aussi grand homme, s'est évidemment trompé sur ce point important. Il faut bien se garder de prendre un mot pour une chose, et le commencement d'une erreur pour le commencement d'un dogme. La vérité est précisément le contraire de ce qu'enseigne Fleury : car ce fut vers l'époque qu'il assigne que l'on commença, non pas à *croire*, mais à disputer sur *l'infaillibilité*. Les contestations élevées sur la suprématie du Pape forcèrent d'examiner la question de plus près, et les défenseurs de la vérité appellèrent cette suprématie *infaillibilité*, pour la distinguer de toute autre souveraineté; mais il n'y a rien de nouveau dans l'Eglise, et jamais elle ne croira que ce qu'elle a toujours cru. Bossuet veut-il nous prouver la nouveauté de cette doctrine. Qu'il nous assigne une époque de l'Eglise où les décisions dogmatiques du Saint-Siège n'étaient pas des lois; qu'il efface tous les écrits où il a prouvé le contraire avec une logique accablante, une érudition immense, une éloquence sans égale, qu'il nous indique surtout le tribunal qui examinait ses décisions et qui les réformait ».

« Au reste, s'il nous accorde, s'il nous prouve, s'il nous démontre *que les décrets dogmatiques des Souverains Pontifes ont toujours fait loi dans l'Eglise*, laissons-le dire *que la doc-*

trine de l'infaillibilité est nouvelle : qu'est-ce que cela nous fait ? (1) ».

Faut-il le répéter encore ? Là est toute la question. Tant que l'Eglise n'a pas eu besoin de voir clairement ni d'affirmer expressément que le droit et le devoir qu'elle a de professer, sans mélange d'erreur, la doctrine de Jésus-Christ, étaient engagés dans l'obligation d'obéir « aux décrets dogmatiques des Souverains Pontifes », elle s'est contentée, en pratiquant cette obéissance, de la foi implicite au privilège de son Chef qui y était contenue. Lorsque, sous le double effet de l'application toujours plus étendue de l'autorité papale et des résistances qu'elle rencontrait, il fallut « examiner la question de plus près », la vérité apparut sous un jour nouveau, on vit distinctement et l'on affirma nettement qu'il est impossible de concilier le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise avec celui de la primauté des successeurs de saint Pierre, sans admettre l'infaillibilité pontificale ou, en d'autres termes, que l'infaillibilité du Pape est un corollaire de sa souveraine autorité.

La dogmatique du moyen âge développa, précisa graduellement cette doctrine. Le schisme d'Occident qui ébranla si fortement parmi le peuple chrétien l'autorité papale et la grande hérésie des temps modernes, qui tenta de la ruiner sans retour, loin d'affaiblir dans ce sens le mouvement théologique eurent au contraire pour résultat de lui imprimer un nouvel élan : les grands théologiens de la fin du seizième siècle et du commencement du dix-septième se firent en effet, presque tous, les champions de la prérogative des Souverains Pontifes; ils la mirent dans une telle lumière qu'il fût sans doute encore possible de disputer sur ce point comme on dispute sur tout, mais que la conscience religieuse, libre de l'esprit de parti, se sentît entraînée par le nombre et par le poids des témoignages et par la force des raisonnements. Du reste les théologiens, pour exposer la théorie du gouvernement de l'Eglise, n'eurent qu'à s'inspirer de la réalité éclatante qui, depuis des siècles, frappait tous les regards. Au moyen âge, le Pape, comme Dieu qu'il représente, est présent partout dans l'Eglise; on ne voit et on n'entend, pour ainsi dire, que lui, tant est constante et directe son

(1) *Du Pape*, Livre Ier, ch. I, De l'Infaillibilité, pp. 10, 11, 12.

action sur tous les organes et dans toutes les manifestations de la vie religieuse.

La science théologique de la doctrine chrétienne se constitue au sein des écoles, selon une méthode et dans une langue nouvelles, par l'analyse et la synthèse que soutiennent les cadres et la terminologie de la métaphysique aristotélicienne. Ce travail s'accomplit sous l'œil vigilant et libéral des Souverains Pontifes dont la parole souveraine est universellement respectée. C'est à peine d'ailleurs s'ils sont obligés d'élever la voix de loin en loin, pour réprimer quelques écarts dans ces disputes théologiques. L'hérésie qui mettra en cause l'œuvre scientifique du moyen âge et qui s'efforcera de la détruire de fond en comble, ne viendra que plus tard, au seizième siècle; mais elle n'aboutira, nous l'avons déjà dit, dans l'ordre intellectuel, qu'à susciter une magnifique pléiade de théologiens qui consolideront tout à la fois le monument élevé par leurs prédécesseurs et l'autorité doctrinale qui y a présidé.

Germain BRETON.

(A suivre).

SAINT JÉROME ET LA VULGATE DES ACTES DES ÉPITRES ET DE L'APOCALYPSE

On a beaucoup discuté, au XVI[e] siècle et de nos jours, sur la part prise par saint Jérôme à la révision du Nouveau Testament latin, en dehors des Evangiles, telle qu'elle est représentée dans la Vulgate (1). L'opinion commune tient ferme pour l'authenticité hiéronymienne, tout en signalant le caractère assez superficiel du travail. Un certain nombre de critiques cependant refusent à saint Jérôme la paternité de cette révision, les uns en déclarant perdue ou encore inédite sa véritable recension, les autres en niant même son existence. Dom De Bruyne avait cru naguère pouvoir revendiquer, pour l'hérétique Pélage, la paternité de la Vulgate des Epîtres de saint Paul, mais cette thèse a été très vite reconnue insoutenable et il a fallu se borner à prendre position pour ou contre l'authenticité hiéronymienne (2).

---

(1) Voir un résumé de l'histoire de ces controverses dans VACCARI *Alle origini della Volgata*, pp. 18-20 (extrait de la *Civiltà Cattolica*, 1915, IV, p. 160-62).

(2) Principaux travaux récents : H. POPE O. P. *S. Jerome's latin text of S. Paul's Epistles* dans *The Irish Theological Quarterly*, oct. 1914, pp. 413-443 (contre l'authenticité hiéronymienne); A. VACCARI, S. J., *Alle origini della Volgata*, II. *La Volgata del Nuovo Testamento*, dans *Civiltà Cattolica*, 1915, t. IV, pp. 160-70 (extrait pp. 182-8) et une note complémentaire, 1916, I, p. 84 (66) (pour) Dom De Bruyne, O. S. B. *Etude sur les origines de notre texte latin de saint Paul*, dans *Revue Biblique*, 1915, p. 358-92 (contre l'authenticité, attribution à Pélage). Ce travail est daté du 13 mai 1914, et indépendant de celui du P. Pope; L. MANGENOT, *Saint Jérôme ou Pélage éditeur des Epîtres de saint Paul, dans la Vulgate*, dans *Revue du Clergé français*, 1916, t. 86, pp. 5-22 et 193-213 (pour); A. DURAND, S. J., *Saint Jérôme et notre Nouveau Testament latin*, dans *Recherches*, 1916, p. 531-549 (pour); J.-M. LAGRANGE, O. P., *La Vulgate latine de l'épître aux Romains et le texte grec*, dans *Revue Biblique*, 1916, p. 225-239; *La Vulgate latine de l'épître aux Galates et le texte grec*, *ibid.*, 1917, 424-50 (pour, mais en plaçant la révision de saint Jérôme, après son commentaire des épîtres, c'est-à-dire non en 384, mais avant 392).

On n'a guère apporté, d'ailleurs, en aucun sens, d'argument bien nouveau. Pour : affirmations de saint Jérôme, témoignage des manuscrits, affinité du texte utilisé par lui avec celui de la Vulgate; contre : silence de saint Jérôme sur la question même de la révision, caractère défectueux de la Vulgate actuelle, critiques nombreuses et expresses, dues à saint Jérôme, de leçons directement reproduites par le texte usuel. La controverse récente ne semble guère avoir fait avancer la solution du problème, si l'on excepte, à mon avis, l'élimination, comme pièce à conviction, de la lettre 27 de saint Jérôme à Marcella, dont le P. Lagrange a bien montré qu'elle devait rester étrangère au débat (1).

En réalité, une fois de plus, on n'a pas donné à la discussion toute l'ampleur qu'elle exigeait. C'est malheureusement le sort commun des controverses de ce genre. Faute d'une méthode rigoureuse et parce qu'on s'obstine à n'envisager que partiellement un problème, on est condamné à en reprendre périodiquement l'examen sans jamais aboutir. Dans la question présente, tout le monde est d'accord pour reconnaître la nécessité d'étudier le texte latin utilisé par saint Jérôme, mais c'est à peine si l'on a grappillé çà et là quelques textes, ou remarques critiques, au lieu de pousser les recherches à fond (2). C'est à combler cette lacune que vise le présent travail. Il repose sur le relevé méthodique complet, autant que le permettent la matière et l'état actuel du texte hiéronymien, des citations faites par saint Jérôme du Nouveau Testament latin, à l'exception des Évangiles, dont nul ne lui conteste la paternité. On peut y distinguer deux catégories bien distinctes : les faits que l'on tâchera d'exposer aussi objectivement que possible et dont la valeur propre est indépendante de la controverse actuelle, les conclusions appuyées sur ces faits que l'on voudrait rendre irréfutables et définitives.

---

(1) *Revue biblique*, 1917, p. 455 sq. Voir la réplique de M. MANGENOT, *Saint Jérôme réviseur du Nouveau Testament*, *ibid.*, 1918, p. 244-53; et la réponse du P. LAGRANGE, *La révision de la Vulgate par saint Jérôme*, *ibid.*, p. 254-57; F. CAVALLERA, *Hieronymiana*, dans le *Bulletin*, 1918, pp. 318-20 (même conclusion que le P. LAGRANGE).

(2) Exception faite pour les travaux du P. Lagrange sur la Vulgate de l'épître aux Romains et celle de l'épître aux Galates, mais ce n'est qu'une partie du problème. D'ailleurs, l'auteur a surtout en vue l'étude de la Vulgate elle-même et l'opportunité d'en faire une révision nouvelle

Comme il n'est pas possible de reproduire les milliers de citations qui servent de base au présent travail, il a paru utile d'en condenser les données dans le tableau ci-joint, auquel la première partie de cet article sert, pour ainsi parler, de commentaire.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Act	1003	227	0 22	22	3	467	2,05	18	6
Ro	443	275	0 62	8	2	1078	3 92	6	2
1 Co	447	295	0,66	6	1	1392	4,71	2	1
2 Co	255	115	0 45	13	6	485	4,20	5	5
Gal	149	149	1	1	5	519	3 48	8	4
Eph	155	155	1	1	4	533	3.56	7	3
Php	104	41	0.39	15	15	285	6 95	1	8
Col	95	56	0,59	9	11	156	2.80	11	13
1 Th	89	30	0,337	18	17	96	3,2	10	16
2 Th	46	21	0,456	12	20	55	2,6	15	18
1 Ti	93	77	0,827	5	9	336	4 36	4	7
2 Ti	83	45	0,542	10	12	123	2,73	12	15
Ti	44	44	1	1	13	194	4 4	3	11
Ph	25	25	1	1	18	41	1 64	20	19
Heb	305	103	0.337	17	8	266	2,58	16	9
Iac	108	35	0.324	19	16	92	2.63	13	17
1 Pet	95	59	0 621	7	10	105	2 62	14	12
2 Pet	61	23	0.377	16	19	35	1.5	21	20
1 Io	105	42	0 40	14	14	142	3,38	9	14
2 Io	13	2	0 154	23	23	4	2	19	23
3 Io	14	7	0 50	11	21	8	1.14	23	22
Iud	25	7	0.24	21	21	10	1.43	22	21
Ap	405	113	0.279	20	7	257	2,28	17	10
TOTAUX.	4162	1946 (— 2216)	0.467			6739	3,81		

(1) Livres du N. T en dehors des évangiles.
(2) Versets contenus dans chaque livre.
(3) Versets ou fragments de versets cités par saint Jérôme.
(4) Rapport entre les nombres des col. 2 et 3.
(5) Rang résultant de ce rapport.
(6) Rang de chaque livre d'après le nombre absolu des versets cités.
(7) Nombre des citations de chaque livre faites par saint Jérôme.
(8) Rapport entre les nombres des col. 7 et 3 (nombre des citations par rapport à celui des versets cités).
(9) Rang résultant de ce rapport.
(10) Rang d'après le chiffre absolu des citations.

Pour établir la statistique qui y est reproduite, on a adopté comme unité de mesure le verset tel qu'il est déterminé pour notre Vulgate latine officielle. Toute citation de verset ou de partie de verset compte pour une unité. Si, par exemple, saint Jérôme transcrit à la suite les dix premiers versets de l'épître aux Romains, il est entendu que cela compte pour dix citations; de même si, au cours de son œuvre, il allègue vingt fois la

phrase *Deus superbis resistit*, ce fragment de verset qui compte pour 1 dans la colonne 3, sera représenté par 20 dans la col. 7. Toute mesure étant arbitraire, il s'agit seulement de bien la définir et de s'y tenir. Le tableau comprend, en suivant l'ordre horizontal : la liste des livres du Nouveau Testament en dehors des Evangiles, le nombre des versets de chacun de ces livres, le nombre de ces versets cités par saint Jérôme (une ou plusieurs fois, peu importe), la proportion entre ces deux nombres permettant d'apprécier dans quelle mesure il a cité ces livres et, par suite, de reconstituer le texte du Nouveau Testament qu'il utilisait, le rang d'importance qu'occupe chacun de ces livres à cet égard, une autre colonne indique ce rang par rapport à la longueur absolue du texte cité : c'est ainsi que la première à Timothée, pour l'étendue du texte cité, n'occupe que le neuvième rang, alors que si l'on tient compte seulement du rapport entre les citations de saint Jérôme et l'étendue entière de l'épître, elle vient, avec sa proportion de quatre-vingt-deux pour cent, immédiatement après les épîtres commentées et, par suite, reproduites dans leur intégrité. Les quatre dernières colonnes, par une marche analogue, donnent successivement pour chaque livre le nombre absolu des citations qui en sont faites par saint Jérôme, le rapport entre ces citations et le nombre des versets cités, le rang qui en résulte pour chacune selon que l'on envisage simplement ce dernier rapport ou le nombre absolu des citations. Le tableau serait à compléter par une statistique des rapports entre ces citations et le texte de la Vulgate, mais ils sont trop disparates pour se ramener à la rigidité d'une formule unique et demandent à être exposés dans leur réelle complexité. Avant de le faire, il convient de donner quelques détails sur les faits synthétisés dans ce tableau.

∴

L'œuvre d'ensemble de saint Jérôme a été mise à contribution pour le former, c'est-à-dire non seulement ses travaux originaux, mais aussi les traductions diverses, d'Origène, Eusèbe, Didyme, à l'exception du commentaire sur l'Apocalypse de Victorin qu'il a revisé. Le Nouveau Testament, en dehors des Evangiles, y est représenté par plus de six mille sept cent cinquante citations. En fait, ce chiffre, — comme tous les autres, — n'a

qu'un caractère approximatif. Il faut tenir compte d'oublis toujours possibles, en particulier quand il s'agit d'allusions verbales disséminées au cours d'un exposé tout tissé d'expressions scripturaires. Un simple coup d'œil sur les colonnes 7 et 10 montre que la 1re épître aux Corinthiens est la plus citée, puis vient celle aux Romains, chacune dépassant le millier et les deux représentant plus du tiers des citations totales. On tombe ensuite à moins de six cents avec les Galates et les Ephésiens, de cinq cents avec la 2e aux Corinthiens et les Actes, de quatre cents avec la 1a à Timothée, de trois cents avec les Philippiens, les Hébreux, l'Apocalypse, de deux cents avec Tite, la 1a Petri, les Colossiens, la 1a Ioannis, la 2e à Timothée; les autres sont représentées par moins de cent citations, la 3a et la 2a Ioannis fermant la série avec huit et quatre citations.

Ce chiffre des citations est loin de correspondre au chiffre réel des versets cités, qui est notablement inférieur et entraîne une classification toute différente. Le premier rang appartient ici *ex aequo* aux quatre épîtres paulines commentées et, par suite, citées dans leur intégrité par saint Jérôme : Philémon, Galates, Ephésiens, Tite. Elles doivent donc être mises hors rang. Les autres se classent assez diversement selon que l'on envisage le rapport entre le nombre de versets cités et celui de chaque épître ou simplement le nombre absolu des versets cités. Dans le premier cas, l'on constate l'ordre suivant : 1re à Timothée avec 82 pour cent de citations, 1re aux Corinthiens 66, 1a Petri et Romains 62, Colossiens 59, 2e à Timothée 54, 3a Ioannis 50, 2e aux Thessaloniciens et 2e aux Corinthiens 45, 1a Ioannis 40, Philippiens 39, 2a Petri 37, Hébreux et 1re aux Thessaloniciens 33, Jacques 32, Apocalypse 27, Jude 24, Actes 22, 2a Ioannis 15. Dans l'ensemble, on a 1946 versets ou fragments de versets sur 4162, soit une proportion de 46 pour cent, 2216 versets restant inutilisés. C'est donc un peu plus des quatre neuvièmes seulement du texte biblique que l'on peut contrôler par cette voie. Il est représenté le plus richement dans la 1re aux Corinthiens avec 295 versets, puis viennent Romains avec 275, Actes 227, Ephésiens 155, Galates 149, 2e aux Corinthiens 115, Apocalypse 113, Hébreux 103, 1re à Timothée 77, 1a Petri 59, Colossiens 56, 2e à Timothée 45, Tite 44,

1ª Ioannis 4?, Philippiens 41, Jacques 35, 1re aux Thessaloniciens 30, Philémon 25, 2ª Petri 23, 2e aux Thessaloniciens 21, 3ª Ioannis et Jude 7, 2ª Ioannis 2. Il est à noter cependant que pour un certain nombre de ces versets, le texte n'est représenté que par quelques mots, parfois un seul et non par une citation complète. Si l'on veut préciser la statistique on obtient le tableau suivant (1) :

ACTES..	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
	26	47	26	37	42	15	60	40	43	48	30	25	52	28	41	40	34	28	40	38	30
	10	26	3	7	11	6	17	15	12	20	5	1	16	2	20	9	5	5	9	10	15
	20	64	9	15	19	7	28	21	31	40	11	1	33	2	32	12	11	8	15	12	29

	22	23	24	25	26	27	28	:	28
	30	35	28	27	32	44	31	:	1003
	1	2	2	0	4	0	7	:	227
	5	2	2	0	6	0	22	:	467

RO.....	1	2	4	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	:	16
	32	29	31	25	21	23	25	39	33	21	36	21	14	23	33	27	:	443
	16	20	18	3	10	13	25	34	31	17	28	19	10	14	8	9	:	275
	54	67	46	25	61	36	141	138	149	47	140	68	38	44	20	22	:	1078

1 CO...	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	12	12	13	14	15	16	:	16
	31	16	23	21	13	20	40	13	27	33	34	31	13	40	58	24	:	447
	22	15	18	16	10	14	39	8	20	20	16	15	7	20	43	8	:	295
	119	78	163	56	74	56	216	13	76	86	43	84	104	42	256	16	:	1392

2 CO...	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	: 13
	23	17	18	18	21	18	16	24	15	18	33	21	13	: 255
	9	10	13	8	15	10	3	6	2	7	14	13	5	: 115
	19	42	79	29	61	65	3	22	7	17	68	68	25	: 485

GAL. en entier (6 ch., 149 versets; 519 citations).

EPH. en entier (6 ch., 135 versets, 593 citations).

PHILIP.	1	2	3	4	:	4	COL....	1	2	3	4	:	4
	30	30	21	22	:	104		29	23	25	18	:	95
	6	14	14	7	:	41		13	16	17	10	:	56
	20	125	118	22	:	285		28	61	47	20	:	156

1 TH...	1	2	3	4	5	:	5	2 TH...	1	2	3	:	3
	10	20	13	18	28	:	89		12	17	18	:	46
	1	7	0	11	11	:	30		0	13	8	:	21
	1	19	0	50	30	:	96		0	44	11	:	55

1 TI....	1	2	3	4	5	6	:	6	2 TI....	1	2	3	4	:	4
	20	15	16	16	25	21	:	93		18	26	17	22	:	83
	8	11	14	9	21	14	:	77		5	13	11	12	:	45
	38	34	87	27	93	57	:	336.		9	34	34	46	:	123

TI en entier (3 ch., 44 versets, 194 citations).

PHIL. en entier, 25 versets, 41 citations.

HEB....	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	: 13
	14	18	19	16	14	20	28	13	28	39	40	29	25	: 305
	11	10	4	4	3	9	8	5	1	7	25	8	7	: 103
	28	14	9	12	13	20	17	5	2	15	50	64	17	: 266

(1) 1re ligne horizontale : chapitres, 2e versets du chapitre, 3e versets cités, 4e nombre de citations par chapitre.

IAC.....	1	2	3	4	5	: 5
	27	26	18	17	20	: 108
	12	5	6	9	3	: 35
	19	10	16	44	3	: 92

1 PET...	1	2	3	4	5	: 5
	25	25	22	19	14	: 95
	18	14	11	8	8	: 59
	37	49	25	16	38	: 165

2 PET..	1	2	3	: 3
	21	22	18	: 61
	2	14	7	: 23
	3	23	9	: 35

1 IO....	1	2	3	4	5	: 5
	10	29	24	21	21	: 105
	8	15	8	5	6	: 42
	18	54	26	17	27	: 142

2 IO...	1			3 IO....	1	
	13				14	
	2				7	
	4				8	

IUD.....	1
	25
	7
	10

AP.....	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
	20	29	22	11	14	17	17	13	21	11	9	18	18	20	8	21	18
	12	17	7	6	7	14	4	3	2	2	4	7	0	9	0	0	4
	23	32	29	12	22	5	8	9	2	3	8	12	0	28	0	0	16

	18	19	20	21	22	: 22
	24	21	15	27	21	: 405
	2	2	5	13	3	: 113
	4	4	8	28	5	: 257

Comme on le voit, c'est en dehors des quatre épîtres commentées, pour un nombre restreint de chapitres que l'on peut reconstituer le texte d'une manière un peu continue, par exemple :

ACT. 2. 1-19, 29-34; 21. 17-26. — RO 2. 4-16; 7 en entier; 8 1-24, 26-29, 35-39; 9. 1-8, 10-31; 11. 25-36; 12. 1-8. — 1 CO. 1. 23-31, 2. 1-2, 4-16; 3. 1-3, 6-20; 4. 1-10, 15-16; 6. 10-13, 15-20; 7. 1-15; 17-40; 9. 9-11, 13-27; 14. 29-35, 15. 5-10, 20-28, 39-45, 47-58. — 2 CO. 2. 10-17; 3. 2-6, 13-18; 4. 7-11; 5. 1-4; 6. 10-16; 11. 22-27; 12. 2-4, 6-11, 13-14. — PHIL. 2. 5-11; 3. 5-9. — COL. 2. 8-16, 18-23; 3. 1-6, 8-12; 4. 6-10. — 1 TH. 4. 3-7, 15-18; 2 TH. 2. 1-13; 1 TI. 3. 1-13; 5. 9-16, 22-25; 6. 7-11, 15-21. — 2 TI. 3. 1-8. — HEB. 1. 3-10; 2. 11-14; 6. 4-8; 8. 8-12; 10. 26-30; 11. 4-11, 13-16, 37-40. — IAC. 1. 12-20; 4. 13-16. — 1 PET. 1. 1-5, 11-19, 22-24; 2. 2-9, 21-24; 3. 18-21; 5. 1-4. — 2 PET. 2. 7-10; 12-14; 17-22. — 1 IO. 1. 7-10; 2. 1-6; 12-19; 5. 16-19. — APOC. 2. 2-7; 5. 1-9; 12. 7-10; 14. 1-7.

Mais le nombre n'est pas tout; il nous livre les citations pour ainsi dire à l'état brut. Pour les mettre pleinement en valeur, il faut tenir compte de quatre facteurs : l'étendue, la nature, la fréquence et la date des citations.

1° *L'étendue des citations* : par ordre d'importance, on a de ce point de vue : *a*) les textes commentés en leur entier : Galates, Ephésiens, Tite, Philémon; *b*) les citations continues d'un certain nombre de versets. Leur importance leur vient de ce que, sans doute, elles n'étaient point dictées de mémoire mais directement transcrites sur le texte courant par saint Jérôme ou son copiste. Il n'est donc pas étonnant qu'elles présentent un caractère de littéralité plus sensible que beaucoup de citations isolées. On les trouve exceptionnellement dans les commentaires scripturaires et les lettres, plus fréquemment dans les écrits

dogmatiques originaux ou traduits. De ce chef, il faut signaler surtout le traité de Didyme sur le Saint-Esprit et celui contre Jovinien où abondent ces longs extraits. On pourrait se poser, à ce propos, la question de savoir si, dans ces traductions, Jérôme traduit sur le texte grec directement ou emploie une version latine préexistante. Sauf pour certaines homélies d'Origène où l'altération du texte est manifestement, le plus souvent, le fait de l'auteur original, en général on ne constate pas de différence sensible entre la manière de citer, employée dans ces traductions et les autres ouvrages. On peut donc, pratiquement, les unir en une même catégorie; *c)* les citations expresses isolées; *d)* enfin les simples allusions, nullement négligeables, puisque souvent, par un mot caractéristique, elles révèlent la nature de la version biblique utilisée.

2° *La nature des citations.* — La première place est à donner évidemment aux *textes continus* qui représentent un choix réfléchi entre plusieurs versions ou leçons et ne laissent aucun doute sur les préférences ou les habitudes de saint Jérôme. Ensuite, viennent les *citations critiques*, c'est-à-dire celles où saint Jérôme discute le texte latin qu'il utilise, le compare avec le texte grec ou, beaucoup plus rarement, avec d'autres versions latines et porte un jugement sur sa valeur. Ces citations ont été de tout temps remarquées et utilisées dans la controverse au sujet de la Vulgate, mais, à ce qu'il semble, imparfaitement et insuffisamment. On les a relevées partiellement pour tel ou tel livre. Il n'en existe pas, à ma connaissance, un recueil complet. J'en ai compté 108, pour les parties du Nouveau Testament visées ici. Naturellement, le plus grand nombre sont fournies par le commentaire sur les quatre épîtres pauliniennes et en concernent le texte, mais quelques-unes très importantes sont aussi fournies par le *Contra Iovinianum* et visent d'autres passages. En voici la liste :

Notes critiques de saint Jérôme (1).

1 Actes 15, 29* cf. Gal. 395
2-3 Ro. 12, 13*; Iov. 1. 37, 262 c; 16. 25* : Eph. 481 d.

(1) L'astérisque indique les notes critiquant un texte latin identique à celui de la Vulgate. Les commentaires sur les quatre épîtres Gal., Eph., Tite, Philémon sont au tome 26 de Migne; les *epistolae* au tome 22; l'*adversus Iovinianum* (Iov.), le *Contra Ioannem Hierosolymitanum* (Io. Hier.) et l'*Adversus Pelagianos* (Pel.) au tome 23; le commentaire sur Isaïe au tome 24 (Isa.).

4-12 (9) I Co. 5. 6* :voir note sur Gal. 5. 9; 7. 34 : Iov. 1. 13, 230 c; 7. 35 : Iov. 1. 13, 231 b; 9. 5 : Iov. 1. 26; 245 c; 9. 21* : Gal. 372-3; 13. 3* : Gal. 425a et Isa. 564a; 15. 51* : ep. 119 n. 2 et 12; 15. 52* : ep. 119, n. 5.
II Co. 5.15 cf. infra Heb. 2. 9.
13-41 (29) Gal. 1. 16* : commentaire 326 c; 2. 2* 332 b; 2. 5 : 333 a, 334 c; 2. 6* : 335 d.; 3. 1* : 348 b; 4. 20* : 386 c; 4. 28 : 392 a; 5. 4* : 397 b; 5. 7* : 401 c, 5. 7-6* : 401 d; 5. 8 : 402 a; 5.9* : 402 c; 5. 11* : 404 b; 5. 13* : 406 b; 5. 20* : 416 b, aemulatio; 416 c, rixae; 5. 21* : 418 c; 5. 22*. 419-20 longanimitas; 420 a benignitas; 5. 24* : 421 c; 422 b; 5. 26* : 423 a, 424 a gloria, maiestas; 6. 1* : 425 b; 6. 3* : 428 a, 428 b; 6. 11* : 434 c; 6. 17* : 437 c.
42-76 (35) Eph. 1. 4* : commentaire 446 b; 1. 5* : 448 c, 449 a; 1. 6* : 450 a; 1. 9 : 453 b; 1. 10* : 453 d — 454 a; 1.14* : 457 b bis : pignus, adoptio; 1. 15* : 458 a b; 2. 3* et 2. 4* : 465 a b bis; 467 a; 468 b; 2. 16* : 473-4; 3. 6* : 481 a; 3. 10 : 483 c; 3. 11 : 484 b; 3. 13* : 485 a, c; 3. 14* : 487 c; 4. 13-15* : 502 bc; 4. 16* : 503 d; 4. 19* : 504 d; 4. 24* : 509 a : 4. 29* : 513 b; 4.32* : 517 c; 5. 6* : 522 c; 5. 7 : 523 a; 5. 22* : 530 c.; 5. 31* : 534 c; 6. 4* : 540 a; 6. 7* : 542 c; 6. 10* : 542 d; 6. 13* : 549 d.
77-78 (2) Philip. 3.15; Pel. 1. 14, 507 c; 3. 21 : Io. Hier. 26, 378 a.
79-80 (2) 1 Thess. 1. 1* : Epist. 18 n. 20; 4. 6* : Eph. 505 c.
81-86 (6) I Ti. 1. 15 : Epist. 27.3; 3. 2* : Iov. 1.34, 258 c. sobrium, pudicum; Pel. 1.22. 516 a doctorem; 5. 19* : epist. 27.3; 6. 17* : Gal. 427 d.
87-103 (17) Tite 1. 4* : commentaire 560 c; 1. 5* : 561 d; 1. 7* : Pel. 1. 21, 515 c cf. 516 c; 1.8* : comm. 568 c, sobrium, 569 b sanctum; 1. 10 , 570 b; 2. 2* : 578 b; 2. 3* 580 b; 2. 6* : 582 c; 2. 9* : 585 a; 2.14 : 587 a; 2. 15* : 589 a, 589 c; 3. 1 : 591 a; 3. 10* : 597 c bis; 3. 15* : 600 b.
104-106 (3) : Philémon v. 1* : commentaire 607 a; 6* : 610 b; 20* : 615 a.
107-108 (2) Heb. 2. 9 : Gal. 358 b; 6. 6* Gal. 621 d.

Les citations isolées présentent un problème particulièrement complexe. Il doit être éclairé par les habitudes générales de saint Jérôme en ce qui touche sa manière de citer, par le contexte, par les originaux. C'est alors seulement que l'on pourra, — et encore la chose n'est pas toujours possible, — conclure s'il s'agit d'une véritable citation ou d'une adaptation. Les simples *allusions* donnent des résultats généralement plus faciles à contrôler, bien que parfois aussi elles portent plus sur la pensée que sur les mots.

C) La *fréquence* par rapport à une même citation. Cette considération est intimement liée à la précédente et peut seule lui donner toute sa signification en ce qui concerne les citations isolées. On aura à constater une grande variété d'allures, selon que saint Jérôme cite une version déjà existante ou traduit directement sur le grec, ou s'inspire des réminiscences dues à ses lectures d'auteurs antérieurs, comme Tertullien, les anciennes versions ou enfin procède par contamination en mélangeant plusieurs textes semblables. Je ne prétends pas épuiser la liste de ces diverses modalités. Une grande erreur serait de croire que ces variantes répondent chacune à un original différent. En fait, surtout dans ses homélies, saint Jérôme en use très largement avec le texte biblique et cite par à peu près. Ici encore,

ce sont les écrits polémiques où il faut chercher ordinairement le plus de rigueur dans l'utilisation du texte sacré : c'est qu'il ne faut point donner des armes pour se faire battre, à un adversaire spécialement en éveil sur ce sujet. Quoi qu'il en soit, on comprend combien seront différentes des conclusions selon que saint Jérôme apparaîtra comme citant toujours le même texte dans les mêmes termes ou, au contraire, se donnant une liberté telle que la variété des citations exclut toute inclination pour un texte particulier.

Ici surtout l'absence d'un texte critique pour la plupart des œuvres de saint Jérôme risque de rendre assez précaires les conclusions sur tel ou tel cas particulier. C'est sous le bénéfice de cette remarque préalable que je donne quelques exemples de citations multiples.

Cité **36** fois : Iac. 4, 6; **34** Phlip. 2. 7; **32** 1 Co. 13. 9; **30** 1 Co. 1. 24, Ro. 7 24; **28** Ro. 11, 33. 1 Co. 5. 5; **27** Heb. 12. 22; **26** 1 Co. 13. 12; **25** Ro. 11. 25-26; 1 Co. 3. 2 avec Heb. 5. 12; **24** 2 Co. 3. 18; **23** 1 Ti. 1. 20; **22** 1 Co. 10. 4. Phil. 2. 8; **21** Phil. 2.6, 3.13; **28** 1 Co. 15. 9; 15. 53, Heb 12.6, 1 Pet. 5. 8. **19** 1 Co. 2, 9, 3. 9, 15. 52, 2 Co. 13. 3. I Ti. 6. 8; **18** 1 Co. 3. 16, 7. 5, 7. 9; Ph. 3. 19; **17** Ro. 7. 14, 1 Co. 1. 30, 2 Co. 2. 15, 6. 15; **16** Act. 13. 46, Ro. 9. 16, 1 Co. 3. 12, 7. 29, Ph. 2. 10; **15** Act. 9. 15, Ro. 5. 5, 1 Co. 1. 25, 3. 13, 15. 28, 2 Co. 3. 6, 6. 14; **14** Ro. 9. 27, 1 Co. 3. 11, 15. 41, 1 Ti. 3. 6, 5. 14. Apoc. 14. 4; **13** Ro. 2. 5, 5. 20, 9. 27, 2 Ti. 4, 8; **12** Ro 6. 12, 9. 3, 1 Co 5. 7. 7. 1, 15. 42, 2 Co 11. 2. 12. 9 Ph. 1. 23, 3. 20, 1 Ti. 3. 15, 2 Ti 2. 20, 1 Io. 4. 18; **11** Ro. 3. 23, 7. 23, 9. 4. 12. 11, 1 Co. 2. 8, 7. 34, 15. 10, 15. 49, 2 Co. 5, 16, 8. 9. 12. 10, Ph. 3. 8, 3. 15, 1 Ti 5. 14, 5. 15, 2 Ti. 4. 7, Heb. 5. 12; **10** Ro. 5. 14, 9. 29. 13. 12, 1 Co. 1. 29. 4. 21, 6. 13. 7. 7, 7. 31, 15. 33, 15. 50, 2 Co. 11. 6, Ph. 2. 9. 1 Th. 4. 7, 1 Ti. 3. 4, 2 Ti. 3, 7, Heb. 11. 9, 12. 23.

Les citations inférieures à dix sont naturellement plus nombreuses : 22 versets sont cités neuf fois, 40 huit, 35 sept, 45 six, 78 cinq. Je ne pousserai pas plus loin la statistique.

D'ailleurs, l'importance n'est pas proportionnelle au nombre. Tel verset comme Iac. 4. 6 cité trente-six fois (*Deus superbis resistit humilibus autem dat gratiam*) fournit matière à moins de remarques que tel autre cité trois fois avec des variantes importantes comme : Act. 5. 41, où l'on a successivement : Philémon 605 A : *Gloriabantur quod digni fuerant pro nomine Iesu Christi contumeliam pati.* — Galat. 438 A l't de même, sauf au début, *Lætabantur;* Isa. 487 B : *Gloriabantur quod digni essent habiti pro Domino pati contumeliam.* Le même livre, d'ailleurs, surtout pour les traductions, présente le même texte cité diversement. Ainsi Actes 1.8, dans le *De spir. S.* 6 se l't : *Accipietis virtutem supervenientis Sp. S. in vos;* n. 31 : *acci-*

pietis enim virtutem Sp. S. venientem (var : *venientis*) *super vos;* n. 33 : *accipietis virtutem S. S. venientis super vos.* Il est intéressant de noter que la suite du verset est lue semblablement dans *Sp. S.* 6 et *Tite* 577 B : *eritis testes mihi.*

Le cas le plus intéressant est celui de la contamination ou conflation, par laquelle saint Jérôme bloque en une même citation des fragments de textes divers, parfois inconsciemment. Il y en a de nombreux exemples. Je n'en citerai qu'un petit nombre. Act. 7. 55 est cité 5 fois : *Sp. S.* 8, conformément à la Vulgate, sauf l'inversion *plenus esset;* de même Gal. 423 D : *vidit gloriam Dei et Iesum stantem a dextris eius.* Trois fois, au contraire, saint Jérôme, sans doute par réminiscence du symbole et d'autres textes scripturaires, substitue à *Dei* le mot *Patris* que ne donne là aucun texte biblique. Ni Sabatier, ni Wordsworth-White ne signalent de variante semblable empruntée aux Pères : *Gal.* 393 D : *a dextris Patris stantem; Io. Hier.* 33 : *stantem Iesum ad dexteram Patris; Ezech.* 425 B : *stantem vidit Filium ad dexteram Patris.* Un exemple curieux est l'amalgame de 1 Co. 3. 2 et Heb. 5. 12 (*lac vobis potum dedi non escam, facti estis quibus lacte opus sit non solido cibo*). Sous la forme suivante : *Math.* 186 c : *eos qui solidum cibum capere non poterant lacte potasse se dicit; Isa,* 529 D : *lac vobis potum dedi non solidum cibum.* Voici trois textes amalgamés : *Iovin.* 2. 23, 318 B : *laborat manibus suis* (1 Co. 4. 12), *ne quem gravet et die ac nocte operatur* (1 Th. 2. 9) *et ministrat his qui secum sunt* (Act. 20. 34). Ailleurs, *Malach.* 1550 A, emprunt à cinq textes différents : *Unde et Apostolus gratis praedicat Evangelium* (2 Co. 11. 6) *et nocte et die manibus suis laborat* (1 Th. 2. 9 et 1 Co. 4. 12), *ne cui oneri sit* (1 Th. 2. 7) *et hanc gloriam suam gratuitae praedicationis in gentibus nequaquam evacuandam esse testatur* (1 Co. 9. 15). Ce dernier exemple montre que le passage est facile des citations par contamination aux citations par allusions accumulées où, suivant les cas, on retrouvera les expressions caractéristiques du texte biblique ou seulement un rappel de la pensée scripturaire librement exprimée en son langage propre par le commentateur. C'est à cette dernière catégorie, par exemple, qu'il faudra rapporter *Ezech.* 257 c : faisant allusion à Act. 9. 18, saint Jérôme écrit : *cecideruntque squamae draconis ex oculis eius.* On peut étudier l'ensemble de ces

procédés à propos d'un même texte. Par exemple : Act. 13. 46, cité 16 fois, et qui est d'abord donné d'une façon très libre, dans une homélie traduite d'Origène :

Origen. Hier. 14. 688 B : Ad vos erat missus sermo sed quia vos iudicatis indignos aeternae vitae ecce convertimur ad gentes.
Ep. 21. 33 : Vobis primum oportebat adnuntiare verbum Domini sed quia indignos vos iudicastis, ecce convertimur ad gentes.
Ep. 46. 4 : Oportebat quidem vobis primum adnuntiare verbum, quoniam autem noluistis, ecce transimus ad gentes.
Mat. 58 B : Vobis quidem oportebat praedicari verbum Dei sed quoniam vos iudicastis indignos salute, transgredimur ad gentes.
Ep. 108. 10 : Vobis oportebat primum loqui verbum Dei sed quoniam repellitis (var. : repulistis) et indignos vos iudicastis aeternae vitae, convertimur ad gentes.
Isa. 98 B, 150 C, 309 B donne le texte de la Vulgate sauf *repulistis* et *iudicastis*, 309 B ajoute *quidem* à *vobis*.
Isa. 313 C : Vobis quidem primum oportebat adnuntiare verbum Dei sed quia indignos vos iudicastis salute, ecce c. a. g.
Isa. 403-4 : vobis oportebat adnuntiare primum verbum Dei.
Isa. 415 C : vobis oportebat primum praedicari sermonem, quoniam autem avertitis nos, imus ad gentes.
Isa. 559-60 : Vobis quidem oportebat praedicari verbum, sed quia indignos vos iudicastis salute, ecce c. a. g.
Isa. 588 B : Vobis quidem oportuerat praedicari verbum, sed quia non recepistis salutem, ecce c. a. g.
Ezech. 37 A : Vobis quidem oportuerat praedicari verbum Dei, sed quia noluistis suscipere sermonem, ecce c. a. g.
Hier. 2. 21 (726 A) et 6. 26 (884 C) ont le texte de la Vulgate, sauf *quidem*, après *vobis* (Reiter lit : *aeterna vita*).

On voit qu'il faut distinguer ici nettement deux sortes de variantes : les unes répondent à une variante du texte original, à une leçon de l'ancienne latine ou des Pères latins; les autres constituent une création personnelle (ou une omission) de saint Jérôme lui-même, rendant la pensée plutôt que le sens littéral (1).

D) *La date des citations* doit être enfin considérée. Elle permettra d'établir, pour certains textes, qu'ils appartenaient à l'ancienne latine, ou du moins préexistaient à la recension actuelle du Nouveau Testament latin. Elle montrera aussi comment saint Jérôme citait les textes en question après la période fixée habituellement pour cette révision. On peut ainsi distinguer quatre groupes principaux : 1° jusqu'en 382 : Epistolae

(1) *Première série* : *Quidem* 9 fois sur 15 citations; *oportebat* 13 contre *oportuerat* 2; *loqui* 6, *adnuntiare* 4, *praedicari* 5; *verbum* 14, *sermo* 2; *repulistis* et *iudicastis* alternent avec *repellitis* et *indicatis* bien que plus fréquents. — Deuxième série : *primum* omis 6 fois, déplacé 2 fois; *vobis* déplacé 1 fois, *Dei* omis 4 fois, remplacé par *Domini* 1 fois, *quia repellitis illud* omis 6 fois, remplacé quatre fois par des équivalents : *noluistis, noluistis suscipere, avertitis nos, non recepistis salutem, aeternae vitae* omis cinq fois, remplacé par *salute*, quatre fois; *convertimur* remplacé par *transimus* 1, *transgredimur* 1, *imus* 1.

1-18, traductions d'Origène (Isaïe, Jérémie, Ezéchiel), Vita Pauli, chronique; 2° écrits de Rome, 382-85, contemporains de la révision des Evangiles : *Epist.* 19-45, Origène *in Cantica*, *Altercatio Luciferiani*, *Adv. Helvidium*, moins riche que la précédente; 3° période des commentaires pauliniens (385-92) avant le *De viris illustribus;* Epist. 46, *Vita Hilarionis et Malchi*, Didyme de *Spiritu Sancto*, Origène sur saint Luc, questions *in Genesim*, commentaires sur Phil., Gal., Eph., Tite, sur l'Ecclésiaste, sur Nahum, Michée, Sophonie, Aggée, Habacuc. Traduction sur l'hébreu des 4 Rois et des 16 prophètes; 4° dernière période (392-420) comprenant le reste des lettres, des commentaires et des ouvrages de polémique et de traduction, en même temps que les homélies. L'essentiel des résultats sera indiqué dans la seconde partie.

Les considérations qui précèdent permettent de mieux se rendre compte de l'importance capitale que les commentaires de saint Jérôme sur quatre épîtres de saint Paul ont toujours prise dans la discussion sur l'authenticité de la Vulgate. Ils n'offrent pas, en effet, seulement un texte complet des quatre épîtres : Philémon, Galates, Ephésiens, Tite, mais encore de nombreuses citations des autres lettres, en particulier de la 1re aux Corinthiens. On a vu également comment saint Jérôme y fait plus d'une centaine de remarques critiques concernant le texte qu'il commente et qui visent presque toutes un texte identique à la Vulgate. Par ailleurs, la date de ces commentaires est à fixer entre 386 et 392 c'est-à-dire immédiatement après l'époque où fut publiée la révision des Evangiles et où, selon l'opinion la plus répandue, aurait également eu lieu la révision du reste du Nouveau Testament. On saisit l'intérêt de cette étude. Il semble qu'on peut y apporter une méthode plus rigoureuse qu'il n'a été fait jusqu'ici et pousser plus avant les recherches de manière à mettre hors de conteste certaines conclusions, en tenant compte davantage des œuvres parallèles et des habitudes littéraires de saint Jérôme.

Un premier point indubitable et à nettement affirmer est que saint Jérôme, quand il commente, ne fait pas son texte, mais, sauf un petit nombre d'expresions qu'il signale expressément, utilise un texte préexistant. Ainsi pour les prophètes, il com-

mente parallèlement sa propre traduction sur l'hébreu et l'ancienne version latine des Septante; pour les *Quaestiones hebraicae* et l'Ecclesiaste, la même ancienne latine en la corrigeant dans le commentaire d'après le texte hébreu, pour saint Mathieu, sa propre révision des Evangiles (1). Pour les Psaumes, sa révision encore des Septante connue sous le nom de *Psalterium gallicanum*, celle que d'ailleurs il cite toujours, en dépit de sa traduction directe sur l'hébreu, qui n'a jamais été, pas même en son propre couvent de Bethléem, utilisée pour l'office divin. Pour les quatre épîtres paulines, il en est absolument de même, comme cela ressortira de ce qui va être dit. Voici seulement trois textes significatifs : Gal. 2, 5 : *Itaque aut iuxta graecos codices est legendum aut si latini exemplaris alicui fides placet.* Gal. 5. 7 : *Nemini consenseritis : sed quia nec in graecis libris nec in his qui in Apostolum commentati sunt hoc scriptum invenimus, praetereundum vidétur.* Gal. 5. 13 : *subauditur delis quod quia in graeco non habetur, latinus posuit interpres.*

2° Ce *latinum exemplar* que saint Jérôme transcrit et commente, pour les quatre épîtres paulines, il ne le considère à aucun titre comme sien. C'est le point capital de la discussion qu'il faut bien mettre en relief. La démonstration en est d'ailleurs facile et ressort d'une triple constatation où les assertions se corroborent mutuellement.

A) Saint Jérôme ne revendique JAMAIS la paternité de cette version qu'il commente. Pour qui connaît ses habitudes littéraires, ce silence serait, à lui seul, un argument décisif. Saint Jérôme, en effet, profite volontiers de l'occasion qui s'offre à lui, lettre, écrit polémique, commentaire, — de rappeler ses ouvrages antérieurs, d'y renvoyer, pour plus de détails, au sujet de tel texte ou épisode qu'il a déjà commenté. On pourrait avec ces seules attestations refaire toute son histoire littéraire : elles nous livrent parfois des détails précieux que l'on chercherait vainement ailleurs sur son activité intellectuelle, en particulier

(1) Le fait a été contesté, mais une collation minutieuse montre qu'il y a très peu de variantes proprement dites. Un certain nombre de textes, il est vrai, ne sont représentés que par l'édition Sixtine. Pour apprécier exactement le fait, il n'y a qu'à comparer ce résultat avec celui que donne la comparaison entre le texte de saint Paul commenté par saint Jérôme et la Vulgate ou celle du texte de saint Mathieu révisé par saint Jérôme avec le Vercellensis, par exemple.

sur la chronologie de ses œuvres. Ceci est tout spécialement vrai de ses productions scripturaires. Dans ses commentaires, surtout ceux des prophètes, il rappelle, presque à chaque page, la traduction dont il est l'auteur et qu'il utilise, en la confrontant avec les versions préexistantes ou l'original. J'ai sous les yeux plus de quatre cents références de ce genre et qui se rapportent à tous ses commentaires sans exception. Rien de plus fréquent en ce genre que l'expression : *pro eo quod nos diximus* ou *interpretati sumus*. Par exemple, dans le commentaire sur saint Mathieu 43 B : *quod nos supersubstantialem expressimus, in graeco habetur;* 92 C. *Legi in nonnullis codicibus et studiosus lector forte reperiet idipsum in eo loco ubi nos posuimus et vulgata habet editio;* dans le commentaire sur Isaïe ; 32 A : *Pro Domini exercituum quod nos, secuti Aquilam, in latinum vertimus in hebraeo legitur;* 54 B *pro talpis quas nos interpretati sumus;* 55 B *ubi nos diximus... Aquila interpretatus est;* 62 A : *Symmachus... quem et nos in hoc loco secuti sumus.* On trouvera, à propos d'Ezéchiel (323 A), une invective contre ses détracteurs, les *grunnianae factionis heredes*, qui, de ce point de vue, est particulièrement intéressante : *adversum nos latrant cur iuxta hebraicum disseramus;* voir encore *ibid.* 376 D, 380-81, 384 C : *quid significent verba hebraica... sed et in praesentiarum collatione sui docebit nostra translatio.*

B) Ce texte latin qu'il commente, saint Jérôme l'attribue expressément à d'autres qu'à lui-même. Ici surtout, doivent prendre toute leur valeur les notes critiques rappelées plus haut et qui, dans ces commentaires, se chiffrent à une centaine. On peut les ramener à trois groupes :

1° Les notes où saint Jérôme déclare seulement que le texte grec est meilleur que la version latine adoptée : *melius habetur in graeco*, vg. Phil. 610 B, Gal. 326 C, 404 B; *in graeco significantius ponitur*, Gal. 347 C; *graece magis proprie dicitur*, Gal. 386 c, etc. : ainsi une soixantaine de références. Je n'ajoute que celle-ci tout à fait significative : Tite 589 A : *Aliud quoddam in graeco significat quam in latino : paracles is quippe magis consolationem quam exhortationem sonat. Hoc verbum et superius de adulescentibus est locutus... De quo nos in suo loco* ITA UT IN LATINO LEGITUR *quasi exhortare scriptum esse*

expressimus. Jérôme ne saurait plus nettement affirmer qu'il n'est pour rien dans le texte latin qu'il commente.

2° Les notes où il mentionne expressément le *latinus interpres* dont il reproduit mais critique l'œuvre : plus de vingt fois l'expression se retrouve désignant un auteur distinct de saint Jérôme, vg Gal. 332 B : *Id quod supra latinus interpres acquievi dixerat... in praesenti loco contuli magis quam acquievi interpretatus est;* Eph. 457 B : *Pignus latinus interpres pro arrhabone posuit. Non idipsum autem arrhabo quod pignus sonat*, etc.; Eph. 513 B où s'opposent nettement la personnalité de Jérôme et celle du traducteur latin; c'est aussi un exemple des cas où saint Jérôme modifie le texte reçu, mais en ayant bien soin de le faire remarquer : *Pro eo autem quod nos posuimus ad aedificationem opportunitatis... in latinis codicibus propter euphoniam mutavit interpres et posuit ad aedificationem fidei*. Parfois, saint Jérôme emploie l'expression synonyme *nostri* (Gal. 424 B), *quidam* (Eph. 468 B), ou plus simplement *in latino* (très fréquemment, par opposition à *in graeco*); Eph. 485 B : *latinus translator*.

3° Les notes où il est question des *codices latini* ou *nostri*, expression fréquente chez saint Jérôme, et dont il ne semble pas qu'on ait mis en lumière l'importance : une vingtaine de fois dans les commentaires en question. Il est essentiel de noter que là, comme partout ailleurs, dans son œuvre, cette expression ne désigne jamais des textes latins auxquels saint Jérôme a mis la main mais toujours des versions en usage autour de lui et antérieures à ses propres travaux.

Ainsi dans de nombreux passages du *Liber hebraicarum quaestionum* où cette expression désigne la version latine ancienne faite sur les Septante : vg. 939 A. Pro eo quod in nostris codicibus scriptum est probatur, in hebraeo habet; 942 B : in plerisque codicibus latinorum, 973 C ubi in nostris codicibus scriptum est; 988 A pro eo quod nos posuimus *minor sum* aliud nescio quid quod sensum turbat in graecis et latinis codicibus continetur, Gal. 418 C à propos des *opera carnis* : in latinis codicibus adulterium quoque et impudicitia et homicidia in hoc catalogo vitiorum scripta referuntur. Sed sciendum non plus quam quindecim carnis opera nominata (dans l'original) de quibus et disseruimus; 425 A : Scio in latinis codicibus in eo testimonio quod supra posuimus... *ardeam* habere pro *glorier*, sed ob similitudinem verbi qua apud graecos *ardeam* et *glorier*, una literae parte distinguitur, apud nostros error inolevit. Ailleurs, il emploie l'expression synonyme *latina exemplaria*, ou *exemplar* Gal. 534 B, 530 C : Hoc quod in latinis exemplaribus additum est subditae sint in graecis codicibus non habetur, siquidem ad superiora refertur... Sed hoc magis in graeco intelligitur quam in latino.

Voici enfin quelques textes qui achèveront de former la con-

viction en groupant plusieurs de ces particularités ou en signalant une opposition entre le travail propre de Jérôme et la version qu'il utilise.

Gal. 372 D-375 A : Licet in latinis codicibus propter simplicitatem interpretum male editum sit : *et cum iniquis reputatus est*, tamen sciendum aliud apud graecos significare *anomon* quod hic scriptum est, aliud *adicon* quod in latinis voluminibus habetur. Unde et ipse apostolus in alio loco (Act. 1 Co. 9. 21)... Et certe in hoc quoque testimonio *anomos* in graeco scriptum est ET QUI HIC BENE INTERPRETATUS EST, POTUIT IDEM VERSUM ET IBI SIMILITER INTERPRETARI, NISI EUM AMBIGUITAS FEFELLISSET. Gal. 401 C : Id quod nunc latinus posuit interpres *veritati non oboedire* et in graeco scriptum est... in superiori loco ita interpretatus est : *non credere veritati*. Quod quidem nos in vetustis codicibus non haberi, in suo loco annotavimus, licet et graeca exemplaria hoc errore confusa sint; 402 B C : Male in nostris codicibus habetur *modicum fermentum totam massam corrumpit* et sensum potius interpres suum quam verba Apostoli transtulit. Eph. 473 B-474, saint Jérôme corrige d'abord tacitement l'ancienne latine en transcrivant *in ea* au lieu de *in semetipso*, mais il en avertit aussitôt le lecteur : non ut in latinis codicibus habetur *in semeptiso*, propter graeci pronominis ambiguitatem; *en autô* enim et *in semetipso* et *in ea* id. est cruce intelligi potest quia crux... iuxta graecos generis masculini est.

Bref, il ressort du commentaire et en particulier de cette centaine de notes critiques, que saint Jérôme transcrit comme texte de son commentaire une version latine que non seulement il ne revendique nulle part comme son œuvre, mais qu'il attribue au contraire toujours expressément à un *latinus interpres* distinct de lui dont il signale sans pitié les inexactitudes et les bévues.

Quant aux rapports entre ce texte et la Vulgate néotestamentaire, telle non pas qu'elle est rigoureusement définie par l'édition Sixto-Clémentine, mais qu'elle est représentée par les manuscrits, on peut dire que le texte utilisé par saint Jérôme s'en rapproche plus que toute autre recension et lui est étroitement apparenté. J'emploie à dessein cette expression générale pour qu'elle englobe les quatre épîtres et je me dispense d'insister sur le fait bien connu que les notes critiques de saint Jérôme ont presque toutes pour objet de condamner une leçon admise dans son texte et qui se retrouve aussi dans la Vulgate néotestamentaire (voir le tableau, pages 276-77). C'est même le fait le plus apparent qui a suscité les premières controverses au sujet de l'attribution à saint Jérôme de cette Vulgate. A entrer dans le détail, on est amené à préciser davantage et à établir des catégories. Les diverses épîtres n'ont pas exactement le même degré de parenté avec la Vulgate. L'épître aux Galates peut être pra-

t:quement identifiée avec la Vulgate, tellement les variantes, sauf un petit nombre, sont insignifiantes.

L'apparat critique que l'on pourrait dresser ne différerait guère de celui qui accompagne l'édition savante d'un texte quelconque. Au premier chapitre les divergences avec le texte de la Vulgate (1) se ramènent à v. 4 malo pro nequam, qui, d'ailleurs se retrouve : Eph. 466 A.; v. 6 et 23 Christe + Iesu 24 glorificabant (pour clarificabant); ch. 2, v. 2, eis (pour) illis, 3 ex gentibus : gentilis 4 autem : sed 7 contra : e contra 9, 11, 14 : Petrus Cephas.; 13+ et alteri; 14 recto pede incedunt : recte ambularent; 20 semetipsum; ch. 3. v. 6 illi : ei; 7 cognoscitis : cognoscite; 16, 16; 2 fois repromissio : promissio; 18 quia : nam; promissio : repromissio; 19 promissum erat : promiserat; 27 fidem+quae est; ch. 4, v. 3+huius mundi; 8 nescientes; ignorantes; servitis his... erant : sunt... serviebatis; 9 vero : autem (qui est : Amos 1014 B) cognoscentes : cum cognoveritis; magis autem : immo... sitis; sursum : denuo; 15 potuisset : posset; 16 veritatem (vera) : verum; 21 audistis legistis; 25 conterminus (iunctus) : coniunctus; 27 omnium nostrum : nostra (souvent ailleurs dans saint Jérôme); 30 filio meo Isaac : filio liberae; ch. 5 : 2 prodest : proderit; 3 contestor alterne avec testificor et amène l'accusatif; 8 vestra : haec ou omis; vocavit : vocat 10 quia : quod; 11 om. adhuc; 13 carni : carnis; 20 haereses : sectae; 23 mansuetudo : modestia. — Ch. 6, v. 1, instruite + huiusmodi; mansuetudinis : lenitatis; 3 seipsum : ipse se; 13 circumcisi sunt, hi : circumciduntur, 15 omet in Christo enim Iesu (qui est retenu, epist. 69. 7 et 112, 7), neque+enim; est : valet (également epist. 69; epist. 112 a est); 17 autem : enim; + Domini Iesu. On voit combien est infime le nombre des vraies variantes par rapport à l'ensemble du texte.

Il en est à peu près de même de la courte épître à Philémon : c'est le texte même de la Vulgate, sauf un petit nombre d'exceptions.

1 et 24 cooperator : adiutor; 3 Domino+nostro; 5 om in; add. eius; 6 om. Iesu; 7 habuimus : habui; 8 prodest : ad rem pertinet; 10 de : pro 11 add. est; 14 ut non quasi : uti ne velut; 16 sicut : ut; 19 quia : quod; 21 omet et; 22 praepara : para; enim; nam; 25 om. Amen.

Il y a, en somme, très peu de variantes notables et qui modifient réellement le caractère de la version. L'*Ambrosiaster* et le *Sangermanensis* pour cette même épître en offrent plus du double.

Avec l'épître aux Ephésiens, la phrase reste la même que dans la Vulgate, mais les divergences verbales se multiplient sensiblement par rapport à celles des deux épîtres précédentes, tout en étant, en somme, assez peu nombreuses.

Ch. I, v. 4 : coram ipso : in conspectu eius; 5 praedestinans : qui praedestinavit; placitum : propositum; 7 ipsius : eis; 9 notum nobis faciens :

(1) Je laisse de côté les inversions et ne retiens que les variantes uniques dans l'œuvre de saint Jérôme. J'omets intentionnellement les leçons qui se retrouvent dans l'apparat critique ou le texte de Wordsworth-White, ou le commentaire de saint Jérôme. La liste du P. Lagrange est plus complète (avec de rares omissions), mais cela s'explique par son but particulier.

ut n. faceret n.; mysterium : sacramentum; placitum : bonum placitum; suum : eius; 11 et: etiam; universa : omnia; 13 audito verbo : cum audissetis v; evangelii : evangelium; 14 adoptionis : adquisitionis que Jérôme propose dans son Commentaire; 15 om. quae est, dilectionem; 19 sublimis : sit supereminens; 20 sedere eum faciens : constituens, super : supra. — Ch. 2, v. 2, om. huius; 3 filiis : filios; voluntates : voluntatem; 4 multam : nimiam; 6 coexcitavit : conresuscitavit; simulque fecit sedere : consedere fecit; 8 salvi facti : salvati; 11 quia : quod; 12 quoniam : quia, om. in, peregrini : hospites; 15 in dogmatibus : decretis; conderet : condat; seipso : semetipso; 16 ut reconciliaret utrumque : et reconciliet ambos; 17 fuistis : eratis; 18 uterque : ambo; 19 peregrini : hospites, advenae : accolae, om estis; 21 compaginata : constructa. — Ch. 3, v. 3, cognitum : notum; mysterium : sacramentum; 4 praescripsi in modico : supra scripsi in brevi; sensum meum : prudentiam meam; 5 fuit notum : est agnitum; 6 om. Iesu; 7 iuxta : secundum, 8 infimo : minimo (aussi trois fois ailleurs dans saint Jérôme); 9 mysterii : sacramenti; universa : omnia; 10 innotesceret : innotescat; add. nunc, multiplex : multiformis; 11 propositum : praefinitionem; 14 Propter quod : huius rei gratia; curvo : flecto, 16 confortari : corroborari; 18 altitudo : sublimitas; 19 omni pletudine : accusatif 20 potest super omnia... abundantius : potens est omnia... superabundanter; 21 ipse : ipsi. — J'arrête ici cette liste, les trois autres chapitres présentant des variantes du même genre qui renseignent utilement sur le travail de revision dont la Vulgate est l'expression (ch. 4 : 33; ch. 5 : 32; ch. 6 : 32).

Les variantes de ce genre sont relativement bien plus nombreuses encore dans l'épître à Tite (ch. 1 : 25; 2 : 27; 3 : 27) dont les chapitres sont notablement plus courts (16 + 15 + 15 versets). Il est possible que quelques-unes de ces variantes soient de saint Jérôme lui-même qui avait des préférences stylistiques (échange de pronoms ou d'adverbes : *quod* pour *quia* et inversement, *iuxta* pour *secundum; is* pour *ille*, etc.), mais on ne peut le prouver et ce ne saurait être qu'une exception. Sans entrer dans une étude plus détaillée, les exemples rapportés paraîtront sans doute suffisants pour autoriser la conclusion générale qui se dégage de toutes les considérations précédentes : un pareil état de choses est absolument incompatible avec l'existence, au moment où saint Jérôme commentait les quatre épîtres de saint Paul, de la Vulgate actuelle, représentant une révision faite par lui de l'ancienne latine, analogue à celle dont les Evangiles avaient été l'objet en 383-84.

L'étude des citations des autres épîtres, soit dans les commentaires, soit dans les écrits contemporains, amène au même résultat : étroite parenté du texte suivi par saint Jérôme avec la Vulgate, mais divergences assez nombreuses pour exclure à la fois l'identité absolue et la possibilité d'un travail de révision fait par saint Jérôme lui-même. Les notes critiques sont ici particulièrement décisives : si, à l'époque où il les écrit, saint Jérôme avait déjà révisé la Vulgate, il reconnaîtrait solen-

nellement avoir fait preuve d'une négligence singulière dans ce travail de révision, que la leçon condamnée par lui soit son œuvre ou qu'elle remonte à l'ancienne latine qu'il n'aurait point ramenée à la *graecae fidei*. Un pareil acharnement à dénigrer un travail qu'il aurait récemment accompli est par trop invraisemblable, en particulier chez un auteur aussi pointilleux en matière de réputation littéraire et qui a toujours tenu à se faire prendre au sérieux. C'est donc lui rendre un très mauvais service que de vouloir, en dépit de ses critiques répétées à l'adresse du *latinus interpres*, lui attribuer à ce moment la Vulgate actuelle, tout en déclarant que, pour cette partie du Nouveau Testament, la révision qu'elle constitue de l'ancienne latine est faite avec beaucoup de négligence et tout à fait superficielle.

Faut-il admettre que saint Jérôme a fait plus tard ce travail ? Nous n'en avons aucune preuve directe et l'étude des citations ne peut corroborer cette assertion. En effet, l'*Adversus Iovinianum*, postérieur de peu au *De viris illustribus* (392), l'*Adversus Pelagianos* des environs de 415, ainsi que les commentaires écrits dans la suite (392-420) nous livrent un texte scripturaire absolument analogue à celui que fournissent les écrits précédents : il n'est pas possible de signaler un moment où saint Jérôme aurait modifié sa manière de citer. Avant comme après 392, on trouve chez lui, parfois pour le même passage, des leçons exactement conformes à la Vulgate et, le plus souvent, d'autres plus ou moins différentes. Ces différences s'expliquent de diverses manières, citations d'un texte latin ancien, autres réminiscences, souci de traduire directement sur le grec ou simple caprice de la mémoire (1). Il est certain que c'est seulement pour les Psaumes, chantés quotidiennement et dès lors profondément figés dans la mémoire, que les citations de la version latine (*Psalterium gallicanum*) sont habituellement fidèles. Pour tous les autres livres, même pour les Evangiles, les textes sont cités assez librement, avec cependant, en faveur des Evangiles, une différence assez notable par rapport au reste de la Bible. Malgré tout, le texte cité par saint Jérôme, sans être toujours celui de la Vulgate, s'en rapproche plus que pour les autres livres du Nouveau Testament. Cela nous oblige à conclure

(1) Ceci est vrai des écrits non pauliniens, comme des autres. Dans les deux cas, certains offrent des citations plus apparentées à la Vulgate. Aucun ne s'identifie avec elle.

que de ses œuvres non seulement on ne peut tirer aucune preuve décisive pour lui attribuer la Vulgate actuelle, à l'exception des Evangiles, mais qu'elles constituent, à l'encontre, un argument qui paraît péremptoire. En fait, il existait déjà une version, indépendante de saint Jérôme, telle qu'il y avait bien peu à y modifier pour la transformer en notre Vulgate actuelle.

Mais, objectera-t-on, saint Jérôme n'a-t-il pas revendiqué par trois fois la paternité de notre Vulgate entière du Nouveau Testament : en 392, dans le *De Viris illustribus* (*Novum Testamentum graecae fidei reddidi*), en 398, dans sa lettre 71 à Lucinius (*Novum Testamentum graecae reddidi auctoritati*); en 404 dans sa lettre 112 à saint Augustin, quand il parle de son *emendatio Novi Testamenti* ? Ces textes seraient décisifs s'ils pouvaient s'accorder avec les faits résumés ci-dessus, avec le silence absolu de saint Jérôme sur ce travail, par rapport à cette partie du Nouveau Testament, et surtout avec les témoignages matériellement contraires fournis par l'*Adversus Jovinianum* (392-3, après le *De viris*) et l'*Adversus Pelagianos* (415). Dans ces ouvrages, saint Jérôme rejette expressément ou ignore des leçons admises par la Vulgate (1). J'en citerai seulement quelques

(1) Je n'emprunte dans le texte qu'aux notes critiques; les variantes proprement dites infiniment plus nombreuses, présentent aussi beaucoup d'intérêt. Les longues citations de l'*Adversus Iovinianum* sont, de ce chef, particulièrement importantes. Par exemple, pour 1 Co. chap. 7 qui est cité presque en entier, on a les variantes suivantes par rapport au texte de Wordsworth-White ou à son apparat critique : 1. Vulg. le quibus, Iov. : de his quae; 2 suam uxorem : u. s.; suum virum : v. s; 3 om. autem; 4 : mulier : uxor (deux fois); sui : proprii (2 fois), potestatem non habet : n. h. p. (2 fois); om. autem; 5 ex consensu ad tempus : a. t. e. c.; revertimini in idipsum : ad. i. r.; 6 secundum : iuxta, 2 fois; 7 omnes vos : omnes homines; sicut : ut; vero : autem; 8 non nuptis : innuptis; illis : eis; maneant : permanserint; sicut et : ut; 9 quod si : si autem; 11 ne : non 12 dimittat : dimittet; 13-14 omis mais cités par epist. 107 n. 1 en 403. 13 illa : ea; 14 muliere : uxore; per virum fidelem : in fratre (var. diverses); Iov. reprend à 17 : unumquemque sicut vocavit Deus : unusquisque s. v. eum D.; 18 om. (deuxième) aliquis; 22 similiter add. et. 24 hoc maneat : eo permaneat; 23-28 : identiques; 29. Hoc itaque : igitur hoc; tanquam non habentes sint : sic sint tanquam n. h. 30 : Iov. et qui flent 31 gaudent et emunt et utuntur hoc mundo; 32. début manque. 32 b-33 identiques; 34 et 35, voir dans le texte. En plus : 34 nupta res mundi cogitat; 35 porro hoc : hoc autem: 36 première partie pas citée textuellement; 37 iudicavit : iudicat; 38-40 identiques.

Je suis obligé de ne donner que quelques exemples; il est évident que seule une édition complète du texte biblique utilisé par saint Jérôme dans ses œuvres mettrait en plein relief les faits; elle serait, d'ailleurs, d'une importance capitale aussi bien pour l'étude des anciennes versions latines que pour celle de la Vulgate. Les notes de Sabatier et de Wordsworth-White n'ont pas recueilli tous les matériaux et ne peuvent donner une idée suffisante de la complexité du problème.

exemples caractéristiques. A propos de 1 Co. 7. 34, saint Jérôme avertit que les *latini codices* ont à tort *divisa est virgo et mulier*, leçon qu'il a adoptée lui-même autrefois (*Adv. Helvidium* n. 20 et epist. 22 n. 21), mais qu'il faut lire : *mulier innupta et virgo cogitat quae sunt Domini ut sit sancta corpore et spiritu*. C'est la leçon adoptée par la Vulgate sous la forme : *quae Domini sunt... et corpore*, que donne aussi saint Jérôme, *ibid.* 231 a. Au verset 35 la Vulgate lit : *sed ad id quod honestum est et quod facultatem praebet sine impedimento Dominum observandi* (*obsecrandi*). Jérôme ignore cette leçon et place ici une note critique capitale pour la question présente : *Proprietatem graecam latinus sermo non explicat...; unde et in latinis codicibus ob translationis difficultatem hoc penitus non invenitur. Utamur igitur eo quod vertimus.* Or, voici sa version, toute différente de la Vulgate : *sed ut ad id quod honestum est et intente facit servire Domino, absque ulla distractione* (un peu plus bas : *distentione*). Il serait intéressant de rechercher quel auteur cite pour la première fois la leçon de la Vulgate. Si à cette date saint Jérôme avait, je ne dis pas publié la Vulgate des Epîtres, mais s'il l'avait seulement connue il aurait au moins mentionné cette leçon. De même pour Ro. 12. 3 saint Jérôme blâme formellement la leçon maintenue par la Vulgate : *non ad sobrietatem, ut male in latinis codicibus legitur, sed sapere, inquit, ad pudicitiam.* Dans son commentaire sur l'épître aux Galates (356 A) il avait d'ailleurs gardé le leçon *ad sobrietatem.* Sur 1 Ti. 3. 2, il cite la leçon *sobrium* et ajoute : *sive ut melius in graeco dicitur vigilantem* (Iov. 1.35, 258 c); le *Contra Ioannem Hierosolymitanum*, publié vers 399, lit *transfigurabit* avec le grec, dans Philipp. 3. 21 et non comme la Vulgate, *reformabit.* Le Dialogue contre les Pélagiens (415) a aussi quelques remarques intéressantes : sur 1 Ti. 3. 2, *didaktikon, qui possit docere non ut interpretatur latina simplicitas docilem* (Adv. Pelag. 1. 22, 516 A). La Vulgate a la leçon *doctorem* que l'on trouve plusieurs fois dans saint Jérôme : epist. 69 (en 398-401), Aggée (vers 392), *Adversus Iovinianum* (après 392), et peut-être déjà, dès la lettre 14.8 (374-79). De même pour Ti. 1. 7, Jérôme préfère a *sine crimine*, l'expression *sine accusatione*, plus conforme au grec (*ibid.*, 515 c; 516 c).

Les trois textes où saint Jérôme parle de révision du Nouveau

Testament supposent, pour prévaloir à eux seuls contre tous les faits rappelés ci-dessus, une interprétation du mot *Novum Testamentum*, qui n'est pas et ne peut pas être démontrée. Le *De Viris illustribus* dans le passage même qui est cité fournit contre elle une objection dont rien ne peut éluder la force. Saint Jérôme, parlant de sa traduction de l'Ancien Testament sur l'hébreu écrit : *Novum Testamentum graecae fidei reddidi, Vetus iuxta hebraicum transtuli.* Or, à cette date, il n'avait traduit sur l'hébreu que les quatre livres des Rois, les 16 prophètes et les Psaumes. Si donc, pour l'Ancien Testament, il a pu prendre le tout pour la partie et, alors qu'il lui restait encore à traduire tant de livres, affirmé rondement *Vetus (Testamentum) transtuli*, pourquoi, dans la même phrase, faudrait-il nécessairement donner à l'assertion sur le Nouveau Testament un sens différent, démenti par tout ce que nous pouvons constater dans son œuvre alors et depuis ? Et s'il a pu, en 392, employer l'expression *Novum Testamentum* au sens large, pourquoi, dans les deux autres occasions, la même expression n'aurait-elle pas le même sens ? Les Evangiles représentent par excellence le Nouveau Testament, — dans le sens même où nous savons que saint Jérôme a pris une fois cette expression, pour opposer l'économie nouvelle à la loi ancienne. Ce n'est pas la première fois que l'on constaterait dans son œuvre des traces d'exagération, car la rhétorique a toujours été son faible.

Quoi qu'il en soit, l'étude du texte néotestamentaire utilisé par saint Jérôme impose, semble-t-il, cette conclusion : saint Jérôme a ignoré, en dehors des évangiles, notre Vulgate actuelle du Nouveau Testament. Il a cependant connu, utilisé ordinairement et assez souvent critiqué un texte très étroitement apparenté à cette Vulgate. Celle-ci peut en être considérée comme une recension plus littéraire, ne s'en distinguant que par un nombre restreint de corrections. Son auteur s'est parfois inspiré des critiques formulées par saint Jérôme mais beaucoup trop rarement, bien que saint Jérôme lui-même se soit quelquefois trompé, notamment pour la manière d'entendre la *distinctio* dans certains textes, ce que nous appellerions aujourd'hui la ponctuation. Si, par suite, en dehors des Evangiles, le nom de saint Jérôme ne peut être attribué que d'une manière assez impropre à cette œuvre, elle reste, en revanche, l'écho direct

des anciennes générations chrétiennes et n'en est pas moins vénérable. Assurément, il eût mieux valu que Jérôme réalisât en entier son programme et révisât les autres livres du Nouveau Testament, comme il a révisé les Evangiles, mais on peut être sûr que, s'il avait fait ce travail, notre Vulgate actuelle en porterait davantage la trace et serait encore plus près de la *graeca auctoritas*. Tout en respectant certaines habitudes scripturaires de ses contemporains, il aurait plus délibérement supprimé nombre de défectuosités, qu'il a impitoyablement dénoncées comme affaiblissant ou altérant, dans la version latine qu'il utilisait, l'expression authentique de la divine révélation.

Ferdinand Cavallera.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES SUR L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE DE L'IMMACULÉE-CONCEPTION

VI [1]

Sous ce titre, le R. P. Auguste Noyon, S. J., a publié dans le *Bulletin* une série d'articles fort intéressants sur la théologie de l'Immaculée-Conception au XII[e] siècle. Avant l'apparition du dernier (mai 1916), il écrivait : « Je vous envoie Pierre Cantor. Après suivra une note sur Pierre Comestor; on pourra ensuite faire un tableau d'ensemble. » Une mort prématurée l'a empêché de tenir sa promesse et de mettre la dernière main à ce travail. Grâce à l'obligeance du R. P. Le Bachelet, nous avons pu avoir communication du dossier que le P. Noyon avait constitué et compléter presque entièrement le travail laissé inachevé par l'auteur. En le publiant, nous pensons faire œuvre utile en même temps que rendre un hommage mérité à la mémoire de notre regretté collaborateur.

LA RÉDACTION.

Sur Pierre Comestor, aucune note rédigée, mais seulement quelques lignes, insuffisantes pour reconstituer tout le dessein de l'auteur. Il s'agit d'un sermon sur la Conception de Marie publié sous le nom de Pierre Comestor (2), le célèbre auteur de

(1) Voir *Bulletin* avril 1911, p. 177, juin 1911, p. 286; mai 1914, p. 213; mai 1915-16, p. 220.

(2) Cf. HURTER, *Nomenclator*, t. II, c. 183-85; sur les Sermons de Comestor, voir L. BOURGAIN, *La Chaire française au XII[e] siècle, d'après les manuscrits*. Paris, 1879, ch. 4, p. 122-23, surtout la note 1, p. 123.

l'*Historia Scholastica*. Une première édition en a été donnée à Anvers en 1536 (1), chez « *Guillelmum Vorstermanum, ex vetusto quodam codice reperto in Anglia* », sans qu'on ait pu identifier ce manuscrit. La seconde, reproduisant l'édition d'Anvers, se trouve dans les *Monumenta antiqua* (2), d'Alva y Astorga (Louvain, 1654) : *Incipit* : « *Conceptionem beatae Virginis Mariae, corde et voce...* »; *desinit* : « *Ad regna nos transferat sine fine mansura. Amen* ». Ce sermon est une réponse très vive aux objections de saint Bernard contre la légitimité de la fête de l'Immaculée-Conception. Strozzi et Malou en ont donné une analyse détaillée, avec nombreuses citations (3). Cela dispense de revenir sur son contenu et son importance théologique. Il reste une question d'attribution un peu compliquée et qui jusqu'ici n'a pas été étudiée de bien près. Le même sermon, en effet, avec un *incipit* un peu différent (*Antequam erant abyssi*) se trouve cité, comme étant de Richard de Saint-Victor, contemporain de Pierre, et, comme lui, moine à Saint-Victor de Paris, dans la seconde moitié du XII^e^ siècle. De nombreux extraits en sont donnés sous son nom par un carme espagnol, François Martini, gradué de Paris, dans un ouvrage sur la Conception (4), écrit en 1380. Déjà Guillaume de Ware, à la fin du

---

(1) Strozzi donne la date 1533, Malou 1535, Labbe 1536.

(2) T. I, pp. 2-12. Le sermon ne fait point partie de la collection publiée sous le nom de Pierre Comestor et reproduite par Migne, au tome 198 de la Patrologie latine.

(3) STROZZI, *Controversia della Concezione*, 2^e^ éd., Palerme, 1703, l. 3, ch. 15, pp. 133-135; MALOU, *L'Immaculée Conception*, Bruxelles, 1857, t. II, ch. 10, pp. 117-133.

(4) Cf. HURTER, *Nomenclator*, t. II, c. 682-3; le renseignement sur la publication par Alva est assez confus et ne concorde pas avec la notice d'Alva au tome IV, c. 14.

Les fragments cités par Martini sont reproduits par Alva dans *Radii solis*, p. 593. Il y en a sept, quelques-uns assez longs, qui se retrouvent tous, comme le P. Noyon l'indique en marge de sa copie de Comestor, dans le sermon attribué à ce dernier, notamment la phrase du début : *Conceptionem (huius) Virginis*. La leçon fournie par Martini offre un certain nombre de variantes intéressantes. Ces fragments correspondent : les 3 premiers à la note 1, p. 133 de Malou; le 4^e^ à n. 2, p. 125, le 5^e^ à n. 2, p. 124 et début de n. 3, p. 125, le 6^e^ en italien dans Strozzi, p. 134, col. 1 (forse l'oro... corruzione di peccato), le 7^e^, Malou n. 2, p. 127 : il a omis une ligne par haplographie, il faut lire : « Nulli unquam peccato vel modicum pensum reddiderit. Non enim decuit ut caro illa peccato se aliquando, etc. ». Martini donne *publicam* reatus maculam au lieu de *supplicum*, qui n'a aucun sens. Ces fragments appartiennent à la première partie du discours.

Sur les sermons de Richard de Saint-Victor, voir BOURGAIN, *l. l.*, pp. 121-22. C'est sous le nom de Richard que Strozzi analyse ce sermon; cf. également la courte note de PLAZZA, *Causa Immaculatae Conceptionis*, Palerme, 1747, act. 2 art. 3, test. 60, pp. 225-6, n. 358.

XIII^e^ siècle, le mentionne et après lui un certain nombre de théologiens du XIV^e^ siècle, comme Jean Bacon et Auriol. C'est, sans doute, cette question d'attribution que le P. Noyon se proposait surtout de discuter. Malheureusement, il n'y a, sur ce sujet, qu'une note très brève, rédigée après son article (*Bulletin* 1911, p. 286) sur le *Sermon d'Abélard*, indiquant dans quel sens allaient ses préférences. « Ce traité, imprimé à Anvers en 1536, d'après un document anglais, a été recopié au ms. de Bourgogne 180 (Bruxelles), d'où Mgr Malou en a fait de nombreux extraits, II, 127 (1). D'où provient l'attribution à Comestor ? Elle n'a pas d'attestation dans les manuscrits (2) : aucune des collections de manuscrits de Comestor qui me sont passées en main n'a ce sermon. Son *incipit* ne figure pas dans les *initia* d'Hauréau (3). En critique interne, il faut noter qu'il n'a pas la formule finale classique des sermons de Comestor : *Qui venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem*. La doctrine est en contradiction avec les sermons authentiques (4). L'attribution à Richard se présente mieux. Elle est d'abord attestée au XIV^e^ siècle par G. Ware (5). J'avoue ne pas en connaître de manuscrit. En critique interne, ». La phrase s'interrompt ici brusquement, mais de larges espaces blancs dans toute la page indiquent l'intention de compléter ces indications.

En revanche, le « tableau d'ensemble », également promis, se trouve à peu près complètement rédigé : seules les notes pour la plupart font défaut et ne sont représentées que par un chiffre, mais les documents mêmes réunis par le P. Noyon permettent de les composer sans trop de difficulté. Le texte a été soumis au début surtout à plusieurs révisions où l'auteur cherchait à serrer

(1) MALOU mentionne, en effet, le ms. de Bruxelles mais renvoie expressément aux pages d'Alva y Astorga : *Radii solis*, Louvain, 1666, pp. 614 sq.

(2) Il y aurait lieu de voir si l'édition princeps de 1536 donne quelque détail sur l'origine du manuscrit et l'attribution à Comestor.

(3) On a vu que le sermon se présente avec deux incipit différents. La liste d'Hauréau se trouve à la bibliothèque de l'Arsenal, une copie à la Bibl. Nationale.

(4) Sur une autre feuille, le P. Noyon renvoie à l'*Historia Scholastica*, c. 23 (MIGNE, 198, c. 1073) pour la comparaison des expressions concernant le péché originel, voir plus loin, p. 299, la note sur le sermon *Primo tempore*.

(5) Fr. Gulielmi GUARRAE, *Quaestiones disputatae de I. C. beatae M. V.* : Quaracchi, 1904, p. 7 : Item, Richardus de S. Victore in sermone *De Conceptione beatae Virginis*. Les éditeurs renvoient à tort à l'*Explic. in Cant.*, c. 26.

de plus près et à condenser sa pensée. On s'est contenté de faire, çà et là, quelques légères retouches de style et deux ou trois fois de compléter une phrase.

Tout chrétien un peu instruit sait que le dogme de l'Immaculée Conception se réduit à ceci : au moment précis où fut créée l'âme de Marie, Dieu, en prévision des mérites surabondants de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par une application préventive de ces mérites, préserva cette âme de la tache originelle que Marie devait, — comme fille d'Adam, — normalement contracter. Formule bien simple, mais qu'il a fallu dégager d'une broussaille épaisse de systèmes, d'équivoques. Lorsqu'au XII^e^ siècle, une discussion liturgique donna au peuple chrétien et à l'Eglise enseignante l'occasion de s'interroger explicitement sur la croyance au privilège de Marie, le problème se présenta de telle façon qu'il était presque impossible à résoudre et qu'il fallut comme un miracle de travail humain et de Providence pour le discuter et même le poser clairement.

D'origine orientale, connue en Angleterre avant la conquête normande, célébrée en Angleterre, en France, dès le premier tiers du XII^e^ siècle, la fête de la Conception de Marie déchaîne partout une tempête qui va durer deux siècles. On en saisit les violents remous en Angleterre, autour d'Osbert de Clare et d'Eadmer de Canterbury; elle fait rage en France, où saint Bernard a malencontreusement troublé la sérénité des humbles; les bords du Rhin, l'Autriche lointaine elle-même n'y ont pas échappé (1).

Qu'avait donc de si redoutable la fête nouvelle pour qu'à son nom seul se hérissent tous les docteurs, pour que le scandale n'épargne pas même un saint ?

A s'en tenir aux documents liturgiques les plus anciens, aux bénédictions, aux oraisons anglo-saxonnes que nous a révélées M. Edmond Bishop, aux hymnes qu'a publiées M. l'abbé Vacandard, aux quelques textes qui m'ont passé depuis sous les yeux (2), il semble que ce fut beaucoup de bruit pour rien.

(1) Sur ces faits voir NOYON. *Les Origines de la fête de l'Immaculée-Conception en Occident* (X^e^, XI^e^ et XII^e^ siècles) dans les *Etudes*, 1904, t. 100, p. 763-789, mais à rectifier, pour l'attribution du *De Conceptione*, par THURSTON-SLATER. *Eadmeri monachi cant. tractatus de conceptione Sanctae Mariae*, Fribourg, 1904.

(2) *Ibid.*, pour Bishop, pp. 764-67; Vacandard, 774 sq.; recherches personnelles 786 sq. et, plus loin, l'appendice à la fin de l'article.

Fondée sur les récits des apocryphes (1), notre fête primitive de la Conception célébrait la prédiction que fit un ange à Joachim, la bénédiction répandue par Dieu sur sainte Anne, la fécondité donnée à son sein et surtout Marie, fruit béni dont la toute première origine annonçait le Sauveur du monde, premier trophée de la victoire de la femme sur le serpent. En somme, fête de sainte Anne, fête de Marie, rien de plus en apparence (2).

Tout de suite pourtant on cria à la nouveauté. Ce n'était pas très exact, puisque la conception de sainte Anne avait été solennisée dès longtemps en Orient, mais cela suffisait à donner à la fête un fâcheux renom auprès de la légion qui ne réfléchit à rien (3), ce qui n'était pas très logique, puisque toute fête, y compris celle de Pâques, avait commencé par être nouvelle. On fit appel à l'autorité, on recourut à Rome (4). Prétextes que tout cela : au fond, on en voulait à la fête elle-même, car c'était celle d'une conception. Or, c'est de ce mot et de cette chose qu'on avait peur. Il faut avouer que le mot était bien équivoque, gros de chicanes, de distinctions, de confusions, de questions mal définies qui ne manquèrent pas d'être soulevées. Tout autre mot, animation ou création, par exemple, eût paru inoffensif; le mot conception à lui seul était presque un scandale. Que dire de la chose ? Quoi de saint et d'honorable dans le fait d'une conception ? Veut-on, par la fête nouvelle, célébrer l'acte des parents, l'acte générateur, mais il échappe à la raison, il est tout instinctif, tout aveugle, tout animal. C'est à peine, disent à tort les plus sévères, s'il n'est pas un péché; en tout cas, il transmet le péché nécessairement et fatalement (5). Veut-on,

---

(1) Protévangile de Jacques et ses dérivés.

(2) « *Principium quo salus mundo processit* », EADMER, *De conceptione*, n. 1, début; « Consummatio... bonorum quae per ipsam Domini matrem toti creaturae provenerunt videtur ammonere mentem humanam pietatis affectu exordium suum considerare », *ibid.*, n. 5; « Si conceptio celebratur servi, quid debet fieri de conceptione matris Domini ». OSBERT DE CLARE, *Lettre à Anselme le Jeune*, éd. Thurston-Slater, p. 56; — « Non de actu peccati celebritatem faciunt, sed de primitiis redemptionis nostrae multiplicia sanctae novitatis gaudia sollemniter ostendunt ». *Id.*, *Lettre à Warin*, *ibid.*, p. 63, et dans son sermon, *ibid.*, pp. 65, 66, 74, 78, 79. — « Maior certe nobis causa est exultationis in conceptione ipsius vel nativitate quam in eius mortis dormitione. Sibi quippe est mortua, sed omnibus communiter tam concepta quam nata ». ABÉLARD, sermon dans Alva, *Monumenta antiqua... ex variis authoribus*. Louvain, 1654, p. 128.

(3) OSBERT DE CLARE, *Lettre à Anselme le Jeune*, éd. Thurston, p. 54.

(4) *Ibid.*, pp. 54-55.

(5) Voir le témoignage de Jean Bacon, cité par Slater, *l. l.* p. XII.

dans ce tout premier instant, honorer ce qui sera la Vierge ? Mais, selon les théories du temps, le premier germe n'est point encore vivifié par l'âme raisonnable et ce corpuscule informe (1) est tout pénétré des ardeurs de la concupiscence paternelle, son seul contact souillera l'âme qu'y infusera la création, après environ deux mois d'attente. En tout cas, il reste une simple matière incapable de sainteté et, par suite, indigne d'être honorée.

Voilà ce que, vers 1120, on allait répétant à travers l'Angleterre, contre un culte déjà ancien dans le pays. C'est ce qu'opposaient à l'apostolat d'Eadmer, d'Osbert de Clare, de Gilbert de Londres, d'Hugues de Reading, d'Anselme le Jeune, de Warin, doyen de Worcester, les évêques Roger de Salisbury et Bernard de Menevia, gens savants, bien en crédit (2), et à leur suite les « aboyeurs, suppôts de Satan », dont se plaignait l'anonyme autrichien (3), adversaires qu'on se sentait obligé de ménager. Je n'ai pas à raconter ici la bruyante intervention de saint Bernard (4). Il entra dans la querelle avec trop de précipitation, en dépit du silence irrité et troublé qu'il garda quelque temps, pour en saisir la portée totale. Ignorant visiblement les conclusions où avaient abouti déjà les théologiens anglais, il semble qu'il n'ait effleuré que pour l'obscurcir encore la grave question de théologie, cachée derrière la controverse liturgique. Cette intervention fut malheureuse. L'autorité, le renom, la piété elle-même si connue du grand et saint docteur, pesèrent sur la discussion pour l'alourdir encore. Les uns défendaient la position du maître, les autres l'attaquaient, tous s'embarrassaient par le fait de questions étrangères. Que l'on parcoure les écrits

(1) Supervacue illa adhuc informis materia coleretur quae in nonnullis saepe, prius quam plene in humanam effigiem transeat, deperit et annichilatur.

(2) Voir les documents publiés par Thurston-Slater avec le traité d'Eadmer. Le ms. Cotton, Vitellius A. XVII, contient, entre autres, les pièces suivantes dont le P. Noyon avait pris copie : [1] Lettre d'Osbert de Clare à Anselme : « Quoniam diligentia », f^os 24-28, publiée par Thurston, l. l. pp. 53-59 [2] lettre à l'évêque Simon, f° 45 r à 46 pour lui envoyer [3] le sermon sur sainte Anne, f^os 46'-51^r dont il est question dans [4] la lettre du même Osbert à Warin, f^os 98-99, éditée par Thurston, *ibid.* 60-64, par laquelle il lui présente [5] le *sermo de Conceptione* Sanctae Mariae, f° 101v-109, Thurston, *ibid.*, 65-83. — EADMER, *de Conceptione*, n. 1 : *Quorum sententia eo maxime in robur excrevit, quod ii, qui eam protulerunt, saeculari et ecclesiastica auctoritate divitiarumque abundantia praeeminebant* (p. 2).

(3) *Bulletin*, 1911, p. 179, n. 4; cf. OSBERT DE CLARE, lettre à Warin, pp. 61-62.

(4) NOYON, *Etudes*, 1904, t. 100, pp. 777-79.

de Pierre de Celles, de Pothon de Prüm, de Gratien et de ses commentateurs (Decr. III, c. 1, dist. 34), de Jean Beleth, de Sicard de Crémone, un sermon attribué à Comestor (1), l'attaque porte toujours sur ce point précis que la conception transmet le péché et qu'elle est, dans l'acte générateur, toute pénétrée de volupté. De leur côté, les apologistes, retardés à leur tour par ce point de vue, s'acharnent à défendre ce que l'on appellera plus tard la conception active. L'anonyme d'Heiligenkreuz, Abélard, Pierre Cantor ne trouvent à la célébration de la Conception aucun inconvénient : accompli par des saints, pour un but saint, l'acte générateur qui nous vaut Marie n'a rien que de saint. Par une exception divine, une conception charnelle a été sainte (2).

On voit combien cette défense est étriquée. Bien faible aussi était la position soutenue par Abélard seul, à ma connaissance, qui prétendait ôter à la concupiscence son caractère désordonné et même bénir cette volupté charnelle à laquelle nous devons Marie (3). D'autres, comme Cantor, préludant aux distinctions dont le XIII^e^ et le XIV^e^ siècles useront largement, se refusaient à honorer la « génération » comme acte générateur souillé par la concupiscence, mais adressaient leur culte à la « conception », formation du germe dans le sein maternel, soustraite à la vo-

---

(1) A l'opposition de saint Bernard, se rattache la glose d'Huguttio in Gratianum, P. III, cap. I de Consecr., d. 34, où le glossateur blâme les usages anglais; le sermon de Maurice de Sully, *in Nativitatem* (Bibl. Mazar., 999, f° 121') où incidemment il énonce que Marie fut sanctifiée dans le sein maternel; le sermon attribué à Comestor : *Primo tempore abbreviata est... Isaias vir nobilis*, où on lit que de sa conception la Vierge a hérité la coulpe et la peine et donc que cette conception ne saurait être célébrée, mais puisqu'elle fut sanctifiée *in utero*, sa nativité peut l'être (dans Alva, *Radii solis*, p. 612). Migne n'a pas ce sermon; les manuscrits en paraissent rares : anonymes Bib. Nat. 3301 (c) f° 64; 16505, f° 114; 16506, f° 45 et 114; Arsenal, 272, f° 130; Maz. 941, f° 72; attribué à Comestor, Nat. 2950, f° 152 : un seul copiste, dont le témoignage est suspect. c. HAURÉAU, *Notices et extraits*, t. III, pp. 156 et 166. — Pierre de Celle, cf. NOYON, *Etudes*, t. 100, pp. 781-784; Pothon de Prüm (+ 1153), *De Statu domus Dei*, l. III *in fine* dans la Bibl. Maxima Patrum, t. 21, p. 502 E. Le passage s'inspire de saint Bernard qui y est partiellement cité. Pothon reproche aux moines les nouveautés liturgiques et après avoir blâmé la fête de la Trinité et de la Transfiguration, ajoute : « Additur his a quibusdam quod magis absurdum videtur, festam quoque conceptionis sanctae Mariae ». Il rappelle la nécessité du *rationabile obsequium*: Jean Beleth, *Rationale*, c. 146, Migne, t. 202, c. 149; Sicard de Crémone, *Mitrale*, l. 9, ch. 43, Migne t. 213, c. 421 C.

(2) Nul n'admet que je sache l'étrange théorie de la conception virginale de Marie par sainte Anne. Les immaculistes du XII^e^ siècle s'en défendent : « *cum (virgo) in alvo suae parentis naturali lege conciperetur* ». EADMER, *l. l.* n. 9, p. 8.

(3) *Bulletin*, 1911, p. 291-2, note 5.

lupté, parce que ni l'homme ni ses passions n'y jouent de rôle et que Dieu seul l'opère dans sa toute puissance (1).

En dépit de ces piétinements sur place, les théologiens anglais, dès le premier tiers du XII^e^ siècle, d'autres à l'occasion des disputes bernardines, avaient fait franchir une étape à la controverse. Pensez ce que vous voudrez de l'acte conjugal qui nous vaut Marie, disaient-ils à leurs adversaires. Ce n'est pas à lui que va notre culte, c'est son résultat, sa conséquence, son terme, c'est Marie, que nous honorons. Les épines qui entourent la châtaigne n'enlèvent aucune saveur au fruit; si la source est empoisonnée, le ruisseau, lui, est limpide. La première apparition de Marie est un don, une cause de joie. Peu importe la concupiscence paternelle : s'il y a faute, cela regarde les parents, non point Marie. Vous refusez-vous à honorer un martyr parce que sa mort, source de gloire pour lui, fut un crime de la part du bourreau ? Vous maudissez le persécuteur mais vous glorifiez le persécuté; vous vénérez son triomphe, oubliant qu'il fut conditionné par un attentat. Ainsi faisons-nous pour la conception de Marie (2).

Cette position avait l'avantage de légitimer la fête chère à Anselme le Jeune, à Osbert, aux chanoines de Lyon, aux moines de Bazas (3) à tous ceux qui, au XII^e^ siècle, honoraient la conception. Elle pouvait, le temps aidant, rallier tous les suffrages, comme elle rallia, en effet, au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle ceux des théologiens qui n'avaient pas beaucoup avancé au delà de ces données (4). Mais, on le comprend, si la liturgie y gagnait, le dogme ne s'y enrichissait pas. Honorer Marie, l'enfant d'un miracle, l'étoile du matin, l'aube de notre rédemption, était fort

---

(1) *Bulletin*, 1915-16, p. 227, n. 2.

(2) « Videor mihi videre quia, si quid originalis peccati in propagatione matris Dei et Domini mei existit, propagantium et non propagatae prolis fuit ». EADMER, *De Conceptione*, n. 9, p. 10; « Castaneam nucem attende... Si Deus castaneae confert ut infra spinas a spinis remota concipiatur, alatur, formetur, non potuit corpori humano... ut licet inter spinas peccatorum conciperetur ab ipsis tamen spinarum aculeis omnimodis exsors redderetur ? Potuit plane. Si igitur voluit, fecit; *ibid.*, n. 10, de même n. 13 : « Angelos, aliis peccantibus, a peccatis servavit et feminam, matrem suam futuram, ab aliorum peccatis exsortem sanare non valuit ? (p. 16); Abélard : « Certe peccatum illud concupiscentiae vel carnalis voluptatis malum in quo, ut dicis, conceptio facta est Mariae, parentum potius erat quam Mariae quae nondum erat (*Bulletin*, 1911, p. 291, n. 2 et 3).

(3) NOYON, *Etudes*, t. 100, p. 785.

(4) Vg. Absalon, MIGNE, 211, c. 265, 269-97.

glorieux pour la Vierge, très bon et profitable à l'homme, mais ne nous apprenait rien sur les lointaines origines de Marie. Pourtant, dans le dessein de Dieu, ce débat liturgique orientait l'attention d'un groupe fidèle sur les premiers instants de la Mère de Dieu, groupe d'humbles, de moines, de petites gens (1) auquel peu à peu feraient écho des docteurs isolés, puis toute l'Eglise. Il se disait que bien grande avait dû être Marie, dès qu'elle commença d'être. Il soupçonnait, ou mieux il voyait à la lumière de tout ce qu'il savait, de tout ce qu'il croyait, de tout ce que la foi, l'Eglise hiérarchique l'invitait à croire, que les origines de Marie n'étaient pas celles des autres, que la toute pure, la sans tache, la toujours immaculée que la tradition et la hiérarchie lui avaient enseignée, avait dû être toute pure, sans tache, immaculée dès qu'elle avait commencé d'être et cela pour l'honneur même de Dieu.

Nous sommes, dès lors, bien loin des dissertations traînantes sur l'acte générateur. On n'en est plus au simple anniversaire de la joie causée à la terre par la première origine de Marie. L'Angleterre monastique du XII^e^ siècle, en honorant la conception de la Sainte Vierge honorait la création de l'âme de Marie, le premier instant de son existence, parce que, dès ce premier instant, Marie était toute sainte, et n'a point été souillée par le péché originel. L'Angleterre donnait le branle avec Osbert de Clare, Anselme le Jeune, Eadmer; l'Autriche et la France suivirent (2).

Le problème était posé, mais n'était qu'esquissé. Tel il apparaît chez ces théologiens dont nous avons regretté les lenteurs. Il y reste engagé dans une gangue de phraséologie mal venue, de considérations inutiles, nuisibles même, parce que, comme de lourds nuages, ces considérations inopportunes passent et repassent sur la lumière au point de la cacher parfois presque

---

(1) « Celebrabatur ab iis praecipue in quibus pura simplicitas et humilior in Deum vigebat devotio, EADMER, *De Conceptione*, n. 1, p. 1.

(2) Eadmer parle sans cesse de l'*exordium conceptionis*, vg. n. 9, p. 9; Osbert dit : « In ipsa conceptione sanctificatam fuisse (p. 56)... sanctificavit (*ibid.*), ipso creationis et conceptionis exordio (p. 57); Abélard : « Statim ut fuerit (*Bulletin*, 1911, p. 292, n. 4), magis semper asseram sanctam quam sanctificatam (ib. n. 3), ut videlicet Ioanne maior, ut dictum est, ipsa fuerit, nec maior surrexerit quae nunquam in peccatum cecidit, quia nativitatem Mariae... calumniari non audes, cogeris fingere eam sicut Ioannem in utero sanctificatam fuisse » (dans Alva, *Monumenta*, p. 130), anonyme d'Heiligenkreuz, *Bulletin*, 1911, pp. 179-80.

en entier, et d'obliger le lecteur à se demander s'il a bien lu, jusqu'à ce qu'enfin, par la répétition heureuse des traits lumineux, la conviction achève de se former (1).

Nous pouvons, dès lors, je crois, extraire de nos théologiens, au sujet de leur croyance, la formule suivante. Fille d'Eve et d'Adam, Marie devait, comme nous tous, contracter le péché d'origine. Cependant toujours elle en fut préservée (2).

Pouvait-on, pour défendre cette origine immaculée de Marie, faire appel à quelque texte biblique qui insinuât au moins cette doctrine ? Inutile d'insister sur certaines applications tout à fait malheureuses et qui n'ont d'ailleurs point eu de fortune dans la suite. On voit apparaître déjà les textes sur lesquels s'appuieront le XIII^e^ et le XIV^e^ siècles; l'anonyme autrichien surtout les prodigue : *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei; sanctificavit tabernaculum suum Altissimus; homo natus est in ea; do tibi partem inter fratres tuos; sapienti aedificavit sibi domum; haec domus domini et porta caeli; gloriosa dicta sunt de te; Spiritus Sanctus superveniet in te; gratia plena* (3). Les auteurs qui les citent n'attachent pas tous la même valeur probante à ces textes. L'anonyme d'Heiligenkreuz trouve que l'Esprit Saint y parle *luce clarius;* d'autres admettent que certains passages n'ont leur sens plénier que s'ils sont appliqués à Marie. Ainsi Abélard, au sujet du *Tota pulchra es* (4). Quant au protévangile (*Genèse*, ch. 3. 15), dont nos théologiens modernes, revenant en cela à la tradition, ont fait un si heureux usage, il

---

(1) Voir, par exemple, comment Osbert de Clare, dans son sermon sur la Conception brouille l'Immaculée Conception qu'on sent à fleur de texte avec la conception virginale de Jésus par Marie (Thurston-Slater, pp. 67-69). L'anonyme autrichien dit (cf. note suivante) : « Si communem generis humani iacturam traxit », mais le contexte montre à l'évidence qu'il s'agit de ce qu'on nommera le *debitum peccati*.

(2) OSBERT DE CLARE : « Bene olla spei nostrae dicitur beata virgo Maria, quia fictilis, quia testacea, quia ex massa praevaricationis Adae plasmata (p. 76); Virgo Maria de nostro semine, de hoc luto, de hoc limo, de Adam (p. 78). L'anonyme autrichien commente avec bonheur un texte qui ne prouve rien : *Do tibi partem extra fratres tuos* (Gen. 48. 22) : Quae est ista pars extra fratres, nisi haec beatissima Virgo quam omnipotentis Dei fortitudo... tulit, mundando et sanctificando, de manu Amorrhaei, id est de potestate omnis tam originalis quam actualis peccati, ut iam non sit intra fratres. Et si ipsa sanctissima Virgo communem generi humani iacturam a parentibus traxit, illam tamen... »

(3) Ps. 45. 5; 86. 5; Gen. 48. 22; Prov. 9. 1; Gen. 28. 17; Ps. 86. 3. Lc 1. 35; 1. 28. Voir, par exemple, OSBERT, *Sermon*, pp. 78-81, Comestor (début).

(4) Cf. *Bulletin*, 1911, p. 179 et p. 292-3, n. 4, le texte d'Abélard.

n'a pas frappé, semble-t-il, nos auteurs du XII^e^ siècle. Seul Osbert de Clare fait exception (1).

Pour l'argument de tradition, nos docteurs avouent être en présence d'une vérité ignorée jusqu'à eux. A la faire connaître, il n'est pas impossible que des visions et des miracles aient contribué mais visions et miracles sont ici choses secondaires (2). Si la tradition ne nous dit rien sur les faits — l'anonyme d'Heiligenkreuz cite à tort saint Fulgence (3) — elle nous fournit les principes d'où nous pourrons conclure les faits : c'est dire que l'axiome de saint Augustin : « Je ne veux pas qu'il soit question de péché lorsqu'il s'agit de Marie » est, avec raison, la grande arme des immaculistes (4). Du même ordre est la sentence célèbre de saint Anselme, développement et conclusion positive en somme, de la maxime toute négative de saint Augustin : « *Decens erat ut ea puritate qua maior sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret* » (5).

Nécessité de l'innocence chez Marie, convenance d'une souveraine pureté chez la mère de Jésus sont les principes traditionnels où les théologiens et le peuple fidèle, au XII^e^ siècle, voient incluse la sainteté originelle de Marie. On aboutit ainsi au maître argument, l'argument de convenance : que l'Ecriture se taise ou qu'elle parle; que la tradition témoigne directement ou non en faveur de la conception immaculée, il n'importe. Tradi-

---

(1) *Sermo de Conceptione*, pp. 66-67 : « Haec est mulier illa de qua dixit Dominus quod inimicitias poneret inter serpentem et mulierem; quae veteris colubri caput conterere et Dei sapientia de carne sua incarnata meruit quam maxime tryumphare ». [Comestor cite aussi le texte, Alva, pp. 6-7 : « Natura non verbis sed rebus loquendo, dum in ea Dominus intonaret, dicens ad serpentem : Inimicitias ponam inter te et mulierem].

(2) Sur la nouveauté, Anonyme autrichien, *Bulletin*, 1911, p. 181, n. 54; Comestor dans MALOU, II, p. 131, n. 2. Sur la légende d'Helsin, voir les textes dans THURSTON-SLATER, pp. 88-98 : trois récits différents; autres légendes, *ibid.*, 99-101; MIGNE, PL. 159, 319-324, avec la légende d'Helsin celle du clerc de Hongrie et du chanoine normand. Attitude réservée d'Abélard, *Bulletin*, 1911, p. 289, n. 2. Sur l'illumination des simples, EADMER n. 2, pp. 23 : « Et de simplicibus quidem in ipsis verbis invenitur quod cum eis sit sermocinatio Dei », Comestor, fin du sermon.

(3) [S. Fulgence est également invoqué par Pierre Comestor, cf. MALOU, II, pp. 121-22; le texte, dans *Alva*, p. 5, est apocryphe. Je ne l'ai pas trouvé cité ailleurs. — F. C.].

(4) [Cf. L. SALTET *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*, dans le *Bulletin*, 1910, 161-66].

(5) *De conceptu virginali*, PL. 158, 451 A.

tion et Ecriture en disent assez pour nous convaincre *qu'il faut* que Marie n'ait point le péché originel (1).

C'est qu'en effet, si Marie a été un seul instant souillée par le péché, on ne la comprend plus, on ne comprend plus l'œuvre même de Dieu; son plan a des lacunes. Marie n'est point une parvenue, partie de rien (2). Elle est de bonne noblesse spirituelle et divine, choisie par Dieu, élue par lui, distinguée par lui. Tout en elle est privilège : fécondité, enfantement, mort. Pourquoi seul le premier instant d'une telle existence serait-il passé sous le niveau égalitaire ? Toute la vie a été grande, pourquoi le début en serait-il misérable (3) ? Marie est, en somme, un instrument de lutte contre le péché. Jésus-Christ l'a choisie pour telle, et cet instrument serait lui-même souillé (4) ? Marie est mère de Dieu, cela ne dit-il pas tout ? Qu'on ne parle donc plus pour elle d'une sanctification *in utero*, comme pour Jérémie et Jean-Baptiste. Que ceux-là se contentent de ce privilège qui sont les esclaves de choix. Mais ce traitement exceptionnel est-il suffisant pour la Mère du Seigneur ? Ne lui faut-il point des faveurs d'ordre tout spécial ? Elle n'a pas d'égal; elle n'a qu'un supérieur : Dieu. Le reste est pour elle inférieur. La sanctification *in utero* l'abaisse au niveau de Jean-Baptiste (5). Admette qui veut pareille contradiction; ce n'est pas assez dire, pareille impiété; car c'est l'honneur même de Dieu qui est en cause : il aurait laissé souiller par l'ennemi le palais même qu'il s'est choisi (6).

Raison de sentiment, répondent les adversaires dès le XII^e^ siècle ! Un bon texte scripturaire vaudrait mieux que ces convenances. Qui donc, de fait, est entré au conseil de Dieu ? — Sentiment, soit, répliquent les immaculistes, ou plutôt instinct né de l'amour, véritable illumination du cœur qui voit là où tâtonne la raison, véritable sens, réelle divination, dont on ne

(1) EADMER, *De Conceptione*, n. 11-12 surtout et sq.; OSBERT, Lettre à Anselme, 55-57; ABÉLARD, *Bulletin*, 1911, pp. 290-292, n. 4; Comestor, cf. MALOU, II, 125-28.
(2) EADMER, n. 14-15, pp. 17-18.
(3) EADMER, n. 5, pp. 4-5.
(4) EADMER, n. 12, pp. 12-14.
(5) EADMER, n. 13, pp. 14-15; Comestor, début; Anonyme autrichien, *Bulletin*, 1911, p. 179, n. 4; Abélard, *ibid.* p. 290, n. 2, 292, n. 3-4; Cantor, *ibid.*, 1915-16, p. 222, n. 2 : discussion sur la pensée du vrai Cantor; OSBERT, Lettre à Anselme, pp. 55-56.
(6) EADMER, n. 13, pp. 14-15.

peut toujours rendre compte, mais qui ne trompe pas (1). N'allez pas croire, d'ailleurs, que la raison le condamne, car si le peuple simple, si les petits, par l'amour, devinent plus de grandeurs encore chez Marie, c'est que les docteurs, mieux encore la tradition, l'Eglise, l'Ecriture leur en ont dit assez sur Marie pour autoriser tout. Ainsi de la hiérarchie aux fidèles se fait ce va et vient, cet échange, l'une imposant les principes, les autres, à force de considérer les principes, y découvrant les conclusions cachées ou plutôt devinant la richesse de ces principes et les renvoyant à la hiérarchie qui en a la garde, pleinement épanouis dans leur richesse, attendant son jugement, mais tellement sûrs d'eux-mêmes qu'il faudrait une véritable condamnation pour les amener à rejeter leur conviction (2).

Mais pourquoi cette condamnation viendrait-elle? La doctrine nouvelle, ou plus exactement le développement nouveau d'une doctrine ancienne serait-il contraire à l'Ecriture ? Contiendrait-il en lui des principes incompatibles avec la condition créée de Marie ? Quelques-uns, dès ce XII^e^ siècle, faisaient valoir contre le privilège de Marie le texte fameux de l'épître aux Romains où saint Paul proclame l'universalité du péché originel et la rédemption de tous par le Christ. Ni Eadmer, ni Abélard n'ignorent l'objection, renforcée par les textes du *Miserere* et du livre de Job : *Ecce enim in iniquitabus conceptus sum... Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine* (3). Ils n'ignorent pas davantage les paroles attribuées à saint Augustin sur l'état de péché, conséquence nécessaire de toute conception qui n'est point virginale (4).

Au moment où se termine le XII^e^ siècle, que reste-t-il donc à faire pour mettre en son plein jour le problème de l'Immaculée Conception ? Le débarrasser une fois pour toutes et complètement des données qui risquent de l'obscurcir encore; préciser

(1) EADMER, n. 3, 4, 8, 13, pp. 3, 4, 7, 16.
(2) EADMER, n. 9, 12, pp. 9, 10, 13, 14.
(3) EADMER, n. 12, p. 12; Abélard, *Bulletin*, 1911, p. 230, n. 4 (Ps. 50), il cite Job, 14. 4, dans *Alva*, p. 125.
(4) C'est le fameux texte de Fulgence, *De fide ad Petrum*, c. 26, n. 67 : « Firmissime crede... omnem hominem qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum peccato originali nasci ». PL. 67. 701 A. Voir plus haut les diverses manières dont on y répondait. EADMER, n. 12, pp. 12-14; n. 17, pp. 19-22. Le manuscrit porte ici seulement l'indication : qu'on ne leur objecte pas la rédemption (EADMER, n. 32).

autant qu'on le peut la théorie de la transmission et de la nature du péché originel, mettre dans tout son jour et apprécier à sa pleine valeur le sens mystique à la fois et profondément théologique de l'argument de convenance.

Mais à cela il fallait du temps...

Auguste Noyon (†)

APPENDICE

Parallèlement à ces recherches de textes doctrinaux, le P. Noyon s'était livré, par lui-même, ou par des collaborateurs bénévoles, à une vaste enquête liturgique sur les origines et le développement de la fête de l'Immaculée-Conception dans les divers diocèses de France. Un dossier très fourni contient la correspondance échangée à ce sujet et les documents recueillis. Le résultat parut quelque peu décourageant, hors de proportion avec l'effort dépensé et surtout les espérances conçues. Voici le projet de note ébauché à ce sujet par le P. Noyon (1) : « En septembre 1904, je formulais dans les *Etudes* (t. 100, p. 775) le vœu que nombre d'érudits locaux fissent pour les manuscrits liturgiques de leur diocèse ce qu'avait fait pour les Pontificaux anglo-saxons M. Edmond Bishop, ce qu'avait fait pour le diocèse de Rouen M. l'abbé Vacandard. J'ai essayé, pour mon humble part, d'amorcer cette enquête; j'en publie aujourd'hui les résultats. Le lecteur, tout en sachant bien qu'ils ne sont que provisoires, verra qu'ils sont, ou à peu près, simplement négatifs. A moins que j'aie eu la main malheureuse partout, je crois que l'enquête liturgique ne donnera pas beaucoup, sauf naturellement les trouvailles toujours possibles. Mon enquête personnelle et l'enquête de ceux qui ont bien voulu répondre à mes questions s'étend sur [chiffre laissé en blanc] (2) manuscrits liturgiques provenant des diocèses de Paris, Rouen, Langres, Evreux, Lyon, Bayeux, Coutances, Avranches, Nantes, Angers,

(1) Il n'y utilise pas ses riches dossiers pour le XIV[e] et le XV[e] siècles.
(2) Ailleurs, il dit qu'il en a parcouru lui-même une centaine.

Tours, Clermont, Lyon, Cambrai, Genève, Blois, Séez, Limoges, Aix, Chartres, Auch, Annecy, Winchester. Ces manuscrits liturgiques proviennent aussi d'abbayes comme Saint-Denis, Saint-Martial ou d'ordres religieux : Célestins, Dominicains, Franciscains.

[On constate] d'abord de simples mentions de la fête aux calendriers des bréviaires ou des missels, fait que je signale seulement dans les manuscrits du XII^e^ siècle, car, pour l'époque suivante, la chose devient banale, bien que nombre de manuscrits du XIII^e^ siècle n'aient rien ou n'aient que des additions postérieures (vg. Bibl. Nat., 749, 830, 1022, 15181, Maz. 404, Laon XIII). Sacramentaire d'Avranches, coté du X^e^ siècle, la messe de la Conception a été ajoutée, d'après le catalogue, au début du XII^e^ siècle (Rouen, 116 nouveau fonds); missel de Jumièges (Rouen, 57, 116, 177, 296, 297); missel de Winchester (Havre, 330); missel d'Angers (Nantes, collection Dalbrée, n. IV). Très souvent, ces calendriers contiennent des indications intéressantes sur la solennité de la fête, les rubriques à suivre : missel d'Angers (Nantes, Dalbrée, IV) où *VI id. dec.* est écrit à l'encre rouge, ce qui assimile notre solennité à la vigile de Noël, de saint Etienne; Rouen 57, où l'on signale que la fête est célébrée *cum cappis*, détail que présente déjà au XII^e^ siècle l'abbaye de Saint-Pierre de Regula, au diocèse de Bazas (1).

Très souvent, l'office est de la Nativité avec simple changement du mot Nativité en Conception. C'est la liturgie suggérée dans l'apparition à Helsin (2); XII^e^ siècle : missel de Saint-Ouen (Rouen, 276); de la cathédrale de Rouen (Rouen, 277), missel de Jumièges (Rouen, 299, f. 218), missel de la collégiale du Saint-Sépulcre de Caen (Arsenal, 275, f° 336^r^). Renvoi à l'*Annonciation*, manuscrit de saint Victor (B. Nat. 796, f° 291^r^) du milieu du XIII^e^ siècle, où on lit : « ... Ad laudes, hymn. O gloriosa Dña. *et require retro in adnuntiatione dominica* : cette rubrique a été barrée dans la suite.

D'autres fois, dans cet office emprunté à la Nativité, quelques variantes se glissent : les oraisons, la secrète et la post-

(1) Cf. *Etudes*, t. 100, p. 785.
(2) Thurston-Slater, p. 91 : « Omne servicium quod dicitur in eius nativitate dicetur et in conceptione, excepto quod nomen nativitatis mutabitur nomine conceptionis ».

communion, du missel de Léofric, déjà publiées par Bishop : *Deus qui beatae Mariae Virginis Conceptionem*, etc (1) : missel d'Avranches (Rouen, 116) et missel de Winchester (Havre, 330), qui offrent un texte identique, avec une préface propre; missel de l'Eglise de Montaure, diocèse d'Evreux, XIII^e^ siècle (Rouen, 305 A 166), mêmes oraisons. Enfin, mais très rarement, nous avons des offices propres : messe identique dans le missel de Fontenelles (XIV^e^) (Rouen, 295 A 398) et celui de Fécamp (XIII^e^) (Rouen, 291 A 329).

Logiquement, que conclure quant au sens de la fête? Une seule chose, le degré d'honneur dont on entoure la Conception de Marie, quels qu'aient été d'ailleurs les caractères de cette conception. C'est le terrain sur lequel, vers le XIII^e^ siècle, tout le monde est d'accord. Il n'y a rien à en tirer pour ou contre l'Immaculée Conception : ce phénomène nous est expliqué par le fait que nombre de maculistes autorisent la célébration de la fête, position de plus en plus adoptée dès le XII^e^ siècle, en dépit de saint Bernard, et qui se maintient au XIII^e^ et au XIV^e^.

A. N.

(1) THURSTON-SLATER, pp. 86-7.

NOTES ET CRITIQUES

J. DE LAHONDÈS, *Les Monuments de Toulouse*, Edouard Privat, 1920.

Il y a longtemps que Toulouse, « ville d'art », attendait sa monographie. Non seulement le voyageur dont la hâte effleure les curiosités d'une ville, mais surtout le Toulousain désireux de connaître, pour les mieux admirer, les monuments devant lesquels il passe chaque jour, regrettaient de n'avoir pas de guide. Ce guide, aussi sûr qu'éclairé, s'est maintenant offert à nous, car l'éditeur Edouard Privat vient de faire paraître, en un magnifique et artistique volume, l'Histoire des *Monuments de Toulouse*.

L'auteur, le regretté M. de Lahondès, est trop connu des archéologues, des amateurs et du public lettré pour qu'il soit nécessaire d'insister sur sa compétence et son érudition. Rarement, une vie a été aussi occupée que la sienne à étudier les différentes manifestations de l'art dans notre province. Il connaissait Toulouse et les environs dans leurs moindres détails. Aucune des découvertes qu'il y faisait ne restait longtemps dans l'ombre de ses cartons; aussi, longue est la liste de ses publications dans les différentes revues d'art et d'archéologie. Qui ne se souvient de cette intéressante série de Chroniques hebdomadaires où, pendant plusieurs années, il parlait dans l'*Express du Midi*, — avec quelle richesse d'informations, — d'un monument, d'un quartier, d'une rue ? C'est le résultat de ses patientes recherches et de ses minutieuses études que contient le précieux ouvrage qui vient de paraître et dont je voudrais exposer brièvement les mérites.

M. de Lahondès s'est proposé de condenser en un volume l'histoire des Monuments de Toulouse; et, comme les monuments d'une ville sont étroitement liés à son développement et à sa vie, décrire les monuments de la cité, c'était aussi, en quelque manière, tourner les feuillets de son histoire religieuse, politique et sociale et en dérouler les annales.

Les plus anciens édifices de Toulouse sont ses églises. Il convenait donc, tout d'abord, d'en écrire l'histoire, après avoir tracé dans un chapitre liminaire les origines gallo-romaines de la cité. La chrono-

logie l'exigeait, et la chronologie s'accordait avec les sentiments religieux et chrétiens de l'auteur. On ne peut faire l'historique des églises toulousaines sans raconter le développement de l'art religieux au moyen âge, depuis la période du style roman, grave, sévère et sombre, jusqu'au plein épanouissement du gothique léger, fleuri et resplendissant. N'allez pas croire que cette étude est purement technique et sèche. L'érudit archéologue en connaissait si bien les détails qu'il y a associé les noms des architectes, des sculpteurs, des donateurs, de manière à en tracer un exposé vivant et en composer un fragment des annales toulousaines. C'est ainsi qu'on assiste aux humbles commencements, puis aux transformations successives des édifices religieux, depuis notre basilique romane de Saint-Sernin, — le plus beau monument et la gloire de notre ville, — jusqu'à l'église des Jésuites, terminée en 1860, et où est « le plus fidèlement reproduit l'art monumental du XIII^e^ siècle ».

Ce furent sans doute ses églises qui, au moyen âge, méritèrent à Toulouse d'être appelée « la Sainte », mais aussi ses couvents dont les cloches rythmaient la vie des citoyens. Les Augustins s'y étaient établis, puis les Cordeliers, les Dominicains, les Bénédictins, et chacun de ces ordres avait élevé à grands frais et avec un caractère d'art particulier son église, son monastère et son cloître. Les ordres de femmes s'y étaient aussi développés, quoique dans des fondations plus modestes. La plupart de ces couvents existent encore, mais tronqués, défigurés et détournés de leur destination primitive. Leur histoire est racontée en détail dans l'ouvrage de M. Lahondès. On y voit comment la Révolution a inauguré le système des... confiscations — pour employer un euphémisme; — procédé d'Etat si commode qu'il invite à l'imitation. Des Cordeliers il ne reste rien que le clocher de l'église, enlaidi et diminué par l'incendie; et cette ruine vénérable est même menacée, dit-on, d'une prochaine et entière destruction. Les Augustins ont été convertis en Musée; le cloître, du moins, subsiste en son intégrité, oasis de calme et de fraîcheur. Où les moines suivirent l'essor de leurs méditations, plusieurs générations de nos artistes toulousains ont vu éclore leurs rêves d'art et de gloire. Dans le préau et le cloître des Jacobins, jouent les élèves du Lycée; mais l'imposant et austère vaisseau à deux nefs de l'église, que domine le clocher octogonal, est maintenant rendu au culte. L'armée s'est emparée de l'ancien enclos des Chartreux pour y installer l'arsenal, de l'ancien couvent des Capucins, pour en faire l'Ecole d'artillerie. Les bureaux de l'Intendance et du Conseil de guerre ont pris la place des religieux de Saint-Antoine-de-Viennois, qui donnèrent le nom à la rue Saint-Antoine-du-T. Dans les locaux conventuels des Bénédictins, l'Ecole des Beaux-Arts a succédé à la Manufacture des tabacs. Enfin, l'hôpital militaire occupe l'emplacement de la première fondation des religieuses de Notre-Dame. Cette nomenclature pourrait encore s'allonger, car Clarisses, Carmélites et Carmes déchaussés n'avaient pas sans doute établi leurs couvents pour y voir plus tard une fonderie de canons, une manutention militaire ou un Jardin des Plantes. Tel est le sort de ces maisons religieuses du moyen âge, et l'histoire, qui est un recommencement, dira que ceux de notre époque ne furent ni mieux traités ni autrement respectés.

Après avoir fait l'historique des monuments religieux, l'auteur

trace celui des monuments civils, parmi lesquels se détache d'abord le Capitole et son donjon. Notre Hôtel de Ville a subi de telles transformations qu'il ne reste que peu de chose de l'édifice primitif et que, pour voir la porte de l'ancienne façade, il nous faut aller au Jardin des Plantes. C'est à l'ombre de ses frondaisons que cette voyageuse a trouvé refuge et salut grâce à un successeur des Capitouls, à un archéologue conservateur, qui méritait certes de devenir celui d'un Musée, puisqu'il s'entendait si bien à conserver les reliques du passé, j'ai nommé M. Cartailhac.

Si les églises sont la gloire de Toulouse, ses hôtels et ses maisons en font le charme et l'ornement. Qui n'a pas admiré certaines tourelles qui, s'élevant d'un jet gracieux et hardi, font passer sous nos yeux, absorbés dans le rêve, des visions florentines ? Ce sont surtout les hôtels particuliers qui donnent à une ville sa note d'originalité. Rouen a des maisons gothiques. Aix des palais — ou mieux ce que les italiens appellent des « palazzini » — du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles, aux massives cariatides et aux ferronneries ouvrées; Toulouse possède surtout des hôtels de la Renaissance. Les marchands enrichis, les parlementaires et les Capitouls tenaient à honneur de faire construire de somptueuses résidences pour abriter leur richesse de fraîche date, leur pouvoir ou leur dignité qu'une année épuisait. Parmi les plus remarquables de ces logis, il convient de citer l'hôtel du marchand Assézat, imitation de la cour du Louvre; celui de Bernuy, enclavé malheureusement dans d'autres bâtiments, et l'hôtel Maynier avec ses admirables sculptures. Ceux-là se pavanent en pleine lumière et étalent leur magnificence aux yeux des passants. Mais combien d'autres ont été masqués par des constructions plus récentes; et c'est souvent dans une cour modeste et obscure, — c'est le cas de l'hôtel de Brucelles, — qu'il faut aller à la découverte de tourelles richement sculptées, de belles fenêtres à meneaux, de pièces d'art rares et curieuses. Dans cette partie du bel ouvrage de M. de Lahondès le lecteur trouvera mille détails intéressants sur les anciennes familles toulousaines qui aimèrent leur cité et se plurent à l'embellir.

Enfin, dans un dernier chapitre, l'auteur a réuni, en une Revue de l'Art, d'importantes études sur la sculpture, la peinture, l'orfèvrerie et la ciselure du fer à Toulouse pendant le moyen âge, la Renaissance et plus tard. Que de précieux détails, fruits de minutieuses recherches, contient la partie consacrée aux chapiteaux des cloîtres de Saint-Sernin, de Saint-Etienne et de la Daurade ! On y trouvera une patiente description des sujets qu'ils exposent et qui, soit par la naïveté ou l'imprécision de la scène, soit par l'effritement de la pierre, offrent de véritables énigmes au regard rapide et inexpérimenté.

Dans un ouvrage d'art, l'illustration joue un rôle prépondérant. Les images ont toujours enchanté les yeux des hommes et nous les aimons dans la maturité de l'âge comme dans l'enfance. Ici, elles sont nécessaires, car l'image donne l'avant-goût et la connaissance de l'œuvre d'art que l'amateur désire regarder et apprécier; elle sert encore à en continuer, à en fixer l'impression et le souvenir. Un monument, un tableau, une sculpture ne révèle le détail de ses beautés qu'à celui qui en a déjà examiné une reproduction; n'est-ce pas là l'expérience de tout voyageur ? C'est pourquoi le lecteur, en tournant les feuillets de cet ouvrage, se réjouira d'y trouver un petit musée;

plus de 320 photogravures ou dessins à admirer, quel agréable passe temps ! Les dessins sont de M. de Lahondès qui maniait aussi aisément le crayon que la plume; chez lui, l'artiste s'unissait à l'archéologue et le complétait. De même, le texte et l'illustration se prêtent dans cet ouvrage une aide mutuelle, de manière à augmenter l'intérêt et la valeur de ce livre remarquable.

Est-ce à dire que, dans un volume de 550 pages, tout soit parfait ? Est-il possible que, dans un amas si considérable de faits, de détails, de noms et de dates il ne se soit glissé ni une erreur, ni une lacune ? Cela paraît difficile et il serait loisible à un œil minutieux de relever ici telle imperfection ou de noter ailleurs une confusion, une altération ou un défaut de concordance dans les noms. Quelle est l'œuvre d'art dont la beauté idéale et la perfection d'exécution défie la censure ? Plaçons-nous devant ce livre comme devant un beau tableau, avec un désir de jouissance admirative plutôt que des intentions de critique. De même, suivant son goût ou la spécialisation de ses études, tel lecteur trouvera une partie incomplète, tel autre, au contraire, blâmera un développement exagéré. Il importe pourtant de ne pas oublier le caractère de cette publication qui, pour les monuments de Toulouse, veut être à la fois un manuel d'art et un ouvrage de vulgarisation, offert au spécialiste aussi bien qu'à l'amateur.

Tel est l'esprit, telles sont les lignes principales de ce monument que, pareil aux architectes du moyen âge, M. de Lahondès a élevé patiemment, à son tour, à la gloire de Toulouse. Malheureusement, la mort, en le frappant en 1914, quelques jours à peine avant la guerre, l'a privé de jouir du fruit de son patient labeur et de voir son ouvrage terminé. La publication en eût même été menacée si M. Cartailhac, avec un courage et un dévouement qu'on ne saurait trop louer, n'avait consenti à étendre sa collaboration artistique à la lecture et à la révision, toujours délicate et pénible, des épreuves. C'est donc à lui, à défaut de M. de Lahondès, que vont nos remercîments, ainsi qu'à l'éditeur Edouard Privat qui a tout mis en œuvre, en dépit des difficultés du moment, pour donner à cette publication, à la fois dans le choix des caractères et le luxe du papier, un véritable cachet d'art. Il n'est pas besoin d'être prophète pour prédire un légitime succès à une œuvre de cette valeur et de cette importance qui honore l'éditeur aussi bien que l'auteur.

C. DE SUPLICY.

A. VACCARI, S. J., *Esichio di Gerusalemme e il suo « Commentarius in Leviticum »* (extrait du *Bessarione*). Rome, 1918, 43 pages.

Hesychius, prêtre hiérosolymitain du v^e^ siècle, est un de ces auteurs secondaires trop négligés et dont l'œuvre assez considérable mériterait une monographie. Ces dernières années, on s'est un peu soucié de lui et son héritage littéraire s'est encore accru : c'est à lui par exemple qu'il faut restituer le commentaire sur les Psaumes publié par Antonelli sous le nom de saint Athanase. Mgr Mercati, qui

s'est occupé d'Hésychius à plusieurs reprises, n'a malheureusement pas encore fait connaître au public les résultats intéressants de ses recherches, notamment l'identification de plusieurs pseudépigraphes. L'ouvrage inédit de Pélage Ier signalé par Mgr Duchesne et dont M. l'abbé Ducasse, docteur en théologie de notre Faculté, a préparé une édition, contient, sur son histoire ecclésiastique, quelques détails qui complètent ceux que l'on connaît déjà. Aux textes sur les Psaumes Isaïe, Job, récemment publiés, il y aurait à ajouter le grand commentaire sur les Psaumes connu partiellement par les chaînes et déjà en partie publié sous le nom de saint Jean Chrysostome (au tome 55 de Migne), comme Mgr Mercati a eu le mérite de le rappeler à la suite de quelques savants du XVIIe et du XVIIIe siècles. Cette indication a malheureusement échappé au P. Vaccari, d'ordinaire si bien informé et lui aurait permis de renforcer sa démonstration et de compléter ses remarques, surtout à propos du paragraphe 4 de son travail, d'ailleurs très neuf. Il s'y occupe tout spécialement de l'ouvrage le plus volumineux d'Hésychius : un long commentaire sur le Lévitique au sujet duquel les critiques formulaient certains doutes. Ce commentaire se présente, en effet, avec toutes les allures d'une œuvre latine originale : le style n'offre rien qui sente la traduction et, d'autre part, c'est la Vulgate qui paraît être le texte commenté. Mais en y regardant de plus près, le P. Vaccari a eu vite fait de découvrir le camouflage. En réalité, nous n'avons même pas affaire à une adaptation. On a inséré, il est vrai, le texte de la Vulgate, mais c'est en fait celui des Septante qui est réellement commenté et c'est bien une traduction pure et simple, sauf quelques rares passages, qui nous est donnée. Le P. Vaccari en fournit des preuves abondantes et décisives. Il en résulte aussi que l'auteur vivait à Jérusalem et avait d'étroites relations avec les moines. C'est même à eux qu'il a adressé une partie du commentaire sous forme d'homélies insérées à leur place avec de légères modifications. Sur ce point, la comparaison avec le commentaire du Ps. Chrysostome sur les Psaumes 77-99, qui est aussi d'Hésychius, comme je viens de le rappeler, aurait fourni matière à des remarques et des confirmations intéressantes. Les dernières pages de l'article font connaître une autre particularité notable : le texte biblique suivi est celui d'Antioche, la recension de Lucien, bien que le commentaire soit tout entier inspiré par la méthode alexandrine de l'allégorie. Le P. Vaccari explique cette singularité par la présence à Jérusalem de moines originaires des pays où la recension d'Antioche était en usage. Quoi qu'il en soit, le fait en lui-même est à retenir et attirera l'attention sur l'utilité de recherches analogues à propos d'autres ouvrages. On voit quelle abondante moisson réserve aux travailleurs l'étude attentive d'ouvrages déjà publiés et que des recherches bien conduites en ces domaines peu fréquentés peuvent être très fructueuses pour préciser les données trop sommaires que nous possédons sur certains auteurs de second rang. Le P. Vaccari ne manquera certainement pas d'enrichir encore par des découvertes de ce genre la série de ses utiles travaux.

Ferdinand CAVALLERA.

Fr. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen, I. Texte* (*Beitraege* de *Baeumker*, XVIII, 2-3), Munster, Aschendorff, 1919, in-8, XXV-3$_7$*-162 pages, avec deux planches.

L'une des caractéristiques les plus nettes de l'orientation des recherches historiques sur l'histoire des doctrines au moyen âge est la prédilection de plus en plus marquée pour le XII^e siècle. Divers travaux de grande valeur ont récemment mis en lumière l'importance capitale du mouvement d'idées qui se produit alors, pour l'étude des sources de la scolastique classique et par suite la nécessité de monographies nombreuses sur les auteurs de ce temps. Malheureusement il y a encore beaucoup à faire pour l'édition des textes eux-mêmes, car de saint Anselme à Pierre Lombard comme de Pierre Lombard à Alexandre de Halès, bien des traités restent encore manuscrits dont l'étude cependant est indispensable pour reconstituer toute la trame du développement théologique. Aussi une publication soignée comme celle que nous offre le docteur Bliemetzrieder est-elle la bienvenue. Les textes qu'il publie, abstraction faite d'une série d'appendices, constituent deux sommes parallèles de théologie, incomplètes l'une et l'autre; l'une *Sententiae Anselmi* expressément attribuée à Anselme (de Laon), l'autre anonyme (*Sententiae divinitatis*) mais que l'éditeur pense pouvoir attribuer également au même maître. Il doit en apporter les preuves dans la seconde partie, non encore publiée de son travail. J'avoue que la comparaison des deux textes n'est guère faite pour lui donner raison à première vue. Ce n'est ni la même méthode, ni le même style qui apparaissent dans les deux écrits. Les questions plus ou moins semblables ne sont ni posées ni résolues le plus souvent de la même manière. Là où il y a identité on peut toujours se demander si elle n'est pas à expliquer par un emprunt à une source commune. J'estime donc que l'attribution de l'écrit anonyme à Anselme de Laon reste fort sujette à caution et qu'il est plus simple de voir là — ce qui n'en diminue nullement l'intérêt, au contraire — deux traités nous renseignant sur les études théologiques dans la première moitié du XII^e siècle. On sera reconnaissant à M. Bliemetzrieder de l'annotation copieuse (enrichie encore dans un abondant appendice) destinée à faciliter l'étude des sources en signalant soit les emprunts directs soit les passages parallèles d'autres auteurs, soit la bibliographie utile. Il est seulement fâcheux que l'auteur n'ait pas suffisamment indiqué quand il y a emprunt ou simplement parallélisme de pensée et que dans le texte aucun artifice typographique ne signale les citations directes. On ne goûtera guère non plus cette innovation qui supprime l'indication des tomes de la *Patrologie* de Migne, en se contentant d'indiquer les colonnes, sous le prétexte que la tomaison sera facile à trouver en consultant la *Bibliotheca* de Potthast. M. Bliemetzrieder qui est un travailleur aurait dû se rendre compte qu'il n'y avait pas à faire perdre du temps inutilement à ses confrères. L'introduction renseigne dans le plus grand détail sur les manuscrits utilisés. Il convient d'attendre l'étude promise comme seconde partie pour porter un jugement définitif sur les multiples questions que soulève cette importante publication.

Ferdinand Cavallera.

J. Burnichon, S. J., *La Compagnie de Jésus en France : Histoire d'un siècle*, 1814-1914, tome III[e] : 1845-1860. Paris, Beauchesne, 1919, in-8° de 637 p.

Avec ce troisième volume, le P. Burnichon nous donne l'histoire de son ordre pendant les vingt-cinq ans qui marquent peut-être sa période la plus féconde au XIX[e] siècle. Les recrues lui viennent nombreuses, ses maisons se multiplient, ses provinces se dédoublent et essaiment dans les missions en pays étrangers. Le gouvernement de juillet prend ombrage de ces progrès, ou plutôt il avait déjà commencé, puisque ce volume prend, au moment où l'avait laissé le précédent, le récit des négociations engagées à Rome par Guizot qui, reculant devant des mesures violentes, veut amener le Pape à le « débarrasser des Jésuites ». C'est le contraire qui survient. Les Jésuites sont « débarrassés » de la monarchie libérale et sous la République qui lui succède, ils se voient ouvrir l'accès des établissements d'instruction secondaire par le vote de la liberté d'enseignement. Aussitôt, à l'appel des évêques, des collectivités, quelquefois même des municipalités, — elles étaient libres alors, — ils acceptent la direction de tous les collèges que leur nombre leur permet d'assurer et même un peu plus. Ils avaient ainsi fondé onze de ces établissements dans « l'an I[er] de la liberté »: trois autres vinrent s'y adjoindre dans les trois années suivantes. C'étaient les seuls dont l'arbitraire du gouvernement impérial eût autorisé la fondation.

De ces établissements nous trouvons ici racontées les conditions de la fondation et, s'il y a lieu, l'histoire particulière : parmi eux se recommandent, à des titres divers, le collège d'Avignon, le premier en date, le Petit Séminaire de Sarlat toujours debout, le collège de Tivoli à Bordeaux, aux proportions jugées trop grandioses par les autorités mêmes de l'ordre, Sainte-Marie et le Caousou à Toulouse, ouverts en 1850 et 1882, le collège de Vaugirard à Paris, le collège Saint-Clément de Metz, avec son premier cours préparatoire à Saint-Cyr, l'école de Sainte-Geneviève exclusivement préparatoire à nos grandes écoles publiques, le collège municipal de Mende, le collège de Saint-Affrique en pleine campagne rouergate, etc.

Après l'organisation générale, un coup d'œil jeté sur l'intérieur nous fait connaître le personnel de ces maisons, les professeurs, les surveillants, le régime, la part faite aux traditions du *Ratio studiorum*, ou aux exigences des temps nouveaux, la fidélité aux vieilles méthodes classiques la place — trop restreinte au gré de l'auteur — accordée à l'instruction religieuse, les pratiques de piété, la discipline, etc.

L'importance donnée à cette œuvre de l'enseignement ne doit pas faire oublier les autres qui, seules, occupèrent toute l'activité de la Compagnie, jusqu'à l'ouverture de ses collèges et ne cessèrent d'en absorber une bonne partie depuis. Œuvres du ministère, prédications, exercices spirituels ne sont pas des sinécures pour les Jésuites de cette période si on en juge par la simple statistique d'une année. D'octobre 1844 à octobre 1845, le bilan de leur travail se chiffre par 910.000 confessions entendues, 17.000 prédications, 310 missions, 1150 retraites publiques et autant à peu près de retraites particuliè-

res. Il y a bien aussi la vie intérieure de l'ordre qui a son intérêt; la contribution de quelques individualités aux progrès des études religieuses ou archéologiques, les débats de l'ontologisme, les conflits de sentiments autour de la loi Falloux. Là aussi, partisans de Dupanloup et de Veuillot, se combattent à coup de brochures et d'anathèmes. En ces divers domaines, quelques noms propres répandent même un éclat qui dépasse l'horizon du monde ecclésiastique. Bornons-nous à signaler le P. de Ravignan, les PP. A. Martin, Cahier, Pierre Martin, Félix, Olivaint, Gury, Chaignon, Gautrelet, de Damas, Parabère qui seront cités par l'histoire en France, de l'éloquence, de l'archéologie, des doctrines de l'éducation, des idées religieuses, des missions à l'étranger. Et nous n'avons rien dit de l'action collective de l'ordre pour l'extirpation des pratiques jansénisantes du milieu du clergé français, par l'introduction de la théologie plus humaine et plus autorisée de saint Liguori, de la spiritualité moins rigide et plus pratique des *Exercices spirituels*. Mais il y a tant de choses dans ce livre si dense !

Sur tous ces noms et ces œuvres, le P. Burnichon a jeté avec abondance la lumière qu'on pouvait attendre d'un historien jaloux de faire valoir ses héros et son ordre. S'il en était qui se plaignent de ne pouvoir encore établir les responsabilités de chacun à travers les deux cents et quelques pages consacrées aux « dispositions » du Pape, aux « concessions » du Général des Jésuites et aux « prétentions » de Guizot, on pourra toujours les défier de montrer un ouvrage où la mission de Rossi et ses résultats aient été traités avec autant d'ampleur et d'apports inédits. A la vivacité de certains traits, au ton alerte et dégagé du récit, on reconnaîtra l'écrivain et l'historien qui ne se pique pas d'indifférence, c'est vrai. Mais l'impartialité n'implique nullement l'indifférence, l'intérêt qu'un auteur porte à la bonne exécution de son œuvre n'est pas pour lui aliéner le nôtre.

A. DEGERT.

St. ZANKOW, *Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche*, Zurich, Leemann, 1918, in-8, 223 pages.

Cet ouvrage est la première partie — seule parue — d'un important travail sur la constitution et l'organisation de l'église bulgare orthodoxe. Il débute par un résumé historique des diverses étapes par lesquelles est passée cette église nationale, depuis sa fondation jusqu'à la constitution de l'Exarchat et aux récentes modifications dues à la guerre turco-bulgare. Les statistiques qui terminent cet exposé n'ont plus naturellement qu'une valeur historique. L'auteur passe ensuite à l'indication des sources canoniques qui, pour une large part, s'identifient avec celles du droit ecclésiastique byzantin mais se complètent par des lois, constitutions et coutumes propres. La section suivante sur les bases de la constitution, qui traite de l'Eglise, de ses propriétés, de son unité et de son caractère national, avant d'en exposer la composition (hiérarchie, diocèses et paroisses, particularités du gouvernement ecclésiastique) n'intéressera pas seulement les canonistes à titre de document important pour l'étude comparée des Eglises mais aussi

le théologien désireux de mieux saisir la conception orthodoxe de l'Eglise si différente de la nôtre et qui constitue l'obstacle essentiel à l'union. Un exposé détaillé et motivé comme celui du docteur Zankow permettra de mieux découvrir les points faibles de cette théorie et par là même d'en rendre la discussion plus efficace en aidant à discerner avec plus de sûreté les idées qui nous sont communes avec les orthodoxes et celles où l'évolution différente des Eglises a provoqué un désaccord fâcheux. La troisième partie expose dans le détail comment sont constitués et fonctionnent les différents organes de la hiérarchie ecclésiastique. Il y a là matière à d'intéressantes comparaisons avec ce qui se passe chez nous et qui aident encore à mieux voir les conséquences d'une conception fondamentale différente de la constitution ecclésiastique. Enfin la section sur *l'Etat et l'Eglise* permettra de rectifier bien des idées inexactes que l'on se fait trop souvent sur la nature des relations entre l'Eglise et l'Etat dans les pays orthodoxes et d'éviter l'exagération où l'on tombe trop souvent quand on parle de l'asservissement de principe de ces églises au pouvoir civil. On y verra que l'état de fait n'y correspond pas à l'état de droit et qu'il ne faut point parler sans nuances à ce propos de césaropapisme.

Ferdinand CAVALLERA.

Ed. DE MOREAU, S. J., *La Bibliothèque de l'Université de Louvain*, 1636-1914, in-8°, pages 114, planches IX, plans 2. Louvain, Fonteyn, 1918.

Ce travail, lisons-nous dans un « Avis au Lecteur », a vécu, lui aussi, la vie de tranchée. Ecrit et imprimé quelques mois après l'incendie de Louvain par les troupes allemandes, il resta longtemps terré dans une cachette pour être finalement découvert et détruit. Quelques exemplaires cependant échappèrent aux perquisitions et permirent une réimpression rapide, au lendemain de l'armistice. Le but poursuivi par l'auteur en 1914 est resté le même en 1918 : « Ecrire brièvement, avec tout son cœur, l'histoire de cette bibliothèque qui, pour lui, est un grand mort » et donner une idée de la perte immense qu'ont faite les travailleurs, dans la nuit du 25 août.

A l'origine, l'Université vécut sans bibliothèque proprement dite. Chaque professeur se procurait les ouvrages nécessaires à son enseignement. Mais, peu à peu, les maîtres attachés à l'université, prirent l'habitude de lui abandonner leurs livres, et ainsi se constitua la bibliothèque qui prit sa place dans une partie des Halles, superbe héritage des riches marchands de toile du XIV^e^ siècle. Dans la suite, elle s'accrut par la munificence des maisons régnantes, par la perception des droits imposés à la population scolaire, très nombreuse à certaines époques. A la veille de la guerre, en 1914, elle comprenait 230.000 volumes. A cette même date, le joyau archéologique du moyen âge qu'on avait agrandi et décoré au XVII^e^ siècle venait d'être aménagé à la moderne; des raretés bibliographiques, de nouvelles richesses avaient été mises à jour : il semblait qu'une vie nouvelle allait commencer pour la vieille Université..

Dans l'incendie qui détruisit ces belles espérances, Louvain, poursuit le P. de Moreau, a perdu 600 manuscrits, une partie des archives de l'ancienne Université, les actes et registres de la nouvelle, un bon millier d'incunables enfin un trésor inappréciable de livres anciens : éditions des auteurs classiques datées du XVI[e] siècle; œuvres complètes, souvent annotées par eux-mêmes, de ses professeurs; ouvrages de mathématiques et de médecine anciennes; collection incomparable de pamphlets et de dessins qui nous faisaient revivre les luttes doctrinales du passé; séries des thèses soutenues au sein de l'Université par ses docteurs. Trois appendices essayent une liste des pièces les plus importantes qui ont disparu : manuscrits, archives, incunables. Neuf belles planches photographiques, suivies de 2 plans, permettent de comparer Louvain avant et après l'incendie.

En parlant de cette bibliothèque qu'il a connue tant d'années, qui lui a rendu les plus loyaux services », l'auteur se surprend plusieurs fois à pleurer sur ce désastre, irréparable pour les parties anciennes. Cet accent personnel transforme cette étude, toujours intéressante et précieuse par de nombreux renseignements bibliographiques, en un appel éloquent pour une restauration complète et prochaine de ce qui peut être réparé. Souhaitons qu'il soit entendu.

U. BERGERON.

P. L. SNOWDEN, *The Atonement and ourselves*, Londres, Society for promoting christian Knowledge, 1919, in-8°, XVI-284 p. Prix : 10 sch. 6 pence.

Rien n'est moins facile que de classer les productions multiples et diverses que la théologie anglicane nous offre périodiquement sur la Rédemption.

A voir M. Snowden insister sur les attributs de justice et de sainteté en Dieu, à l'entendre affirmer, avec le docteur Dale, que le Christ a dû « expérimenter » la peine de nos fautes, on pourrait croire qu'il veuille purement et simplement restaurer les vieilles formules de l'orthodoxie protestante. De fait, sa préoccupation dominante est de maintenir à la mort du Sauveur son caractère pénal contre les théories subtiles mises en avant par les docteurs Mac-Leod, Campbell et Moberly, qui la réduisent à un acte sublime de pénitence fait au nom de l'humanité. Mais, sans déguiser cette tendance conservatrice et la réaction qu'elle entraîne à l'égard du libéralisme ambiant, l'auteur a souci de construire une synthèse qui déborde les cadres anciens.

C'est ainsi qu'il écarte l'idée antique de substitution au profit du concept plus moderne de solidarité, qu'il allège l'expiation pénale au point de la transformer en une sorte d'expérience mystique, qu'il refuse d'admettre la colère vengeresse du Père et le châtiment du Fils, que surtout il substitue au dogme luthérien de la justice imposée la nécessité d'une réelle identification spirituelle entre l'âme chrétienne et son Rédempteur. Au cours de ses analyses, il lui arrive de reconnaître que le désordre essentiel du péché est dans l'injure qu'il fait à Dieu et, par conséquent, le point culminant de l'économie rédemptrice dans l'obéissance amoureuse du Sauveur qui en est la répara-

tion. M. Snowden n'a point tort de penser qu'il est par là d'accord avec saint Anselme et avec toute la théologie traditionnelle, qui demeure moulée sur le *Cur Deus homo*. On peut seulement regretter que ce sommet ne domine pas toujours plus nettement le paysage doctrinal que son éclectisme se complaît à dessiner.

Par le sens religieux qu'il respire et tend à communiquer, par son attachement au dogme et la saine direction de sa théologie, par ses tendances catholiques d'autant plus significatives que l'auteur en a moins conscience, cet ouvrage représente ce qu'il y a de meilleur dans la doctrine et la piété des plus hautes sphères du monde anglican.

Jean RIVIÈRE.

MATHARAN et CASTILLON, S. J., *Asserta Moralia, ed. 13ª penitus recusa et ad normam novissimi Codicis Juris canonici redacta*. Paris, Beauchesne, 1919, in-16, IX-302 pages. Prix : 9 francs.

— *Autour du Mariage, trois problèmes moraux*, Paris, Beauchesne, 1918, in-12, 93 pages. Prix : 2 fr. 50.

Les mérites propres des *Asserta* sont bien connus et justifient le succès attesté par douze éditions. Le P. Castillon a profité de la refonte rendue nécessaire par le nouveau Code pour améliorer encore cet excellent résumé. Il s'adresse avant tout à ceux qui ayant sérieusement étudié la théologie morale ont besoin seulement d'en rafraîchir le souvenir et de trouver brièvement exposés les principes de solution dont ils ont à faire l'application aux cas concrets offerts par l'expérience. Tout en modifiant partout les données positives, conformément au Code, le savant moraliste s'est efforcé d'énoncer avec plus de précision dans les formules et plus d'ampleur dans le développement les doctrines se rapportant aux traités généraux : actes humains, lois, conscience, etc. Ce volume de poche, sur papier de fatigue, ainsi parfaitement mis à jour, rendra quotidiennement de précieux services, comme *memento* facile à consulter, clair et judicieux.

II. Ce livre s'adresse avant tout aux jeunes gens, aux adolescents même pour les aider, au moment où ils entrent dans la vie, à prendre conscience de leurs devoirs et à les accepter virilement et chrétiennement. *Mariage ou chasteté, mariage ou union libre, mariage indissoluble ou divorce* : les préjugés et les objections spécieuses qui trop souvent, en ces matières, troublent la cervelle, même de catholiques dits « pratiquants » et provoquent le scandale de personnes prétendant allier la dévotion avec l'infidélité aux devoirs essentiels du mariage, rendent ces pages fortement pensées utiles à lire et à répandre dans tous les milieux. Les apologistes y trouveront des arguments de raison bien déduits, les confesseurs et directeurs les éléments d'un plaidoyer convaincant en faveur d'une vie vraiment digne du chrétien, appelé par l'amour de Dieu à participer, loin des sens, à sa vie divine.

F. C.

Docteur Eugène Osty, *Le sens de la vie humaine*, Paris, La Renaissance du Livre, in-16, XI-271 pages. Prix : 5 fr.

« Où sont parvenus les hommes dans la recherche du sens de leur vie ? Disposent-ils de quelques certitudes pour résoudre le problème de leur destinée ? Ce livre se propose « d'en faire le point ». Voilà clairement indiqué le but de l'auteur (Introduction, p. VI). Quel va être le résultat de son enquête ? Il se résume en ceci : l'homme ne sait pas encore où il va; mais, patience ! il le saura peut-être quelque jour. Sait-il au moins d'où il vient ? A cela on peut répondre sans hésitation par l'affirmative : l'homme, tout l'homme, vient, par évolution naturelle, de l'animalité. Et, pourtant, l'auteur s'était bien promis d'étudier ces délicates questions « en ne perdant jamais le contact des faits » (Introd., p. X). On devine déjà sous quel angle il envisagera les différents problèmes que son sujet l'amène à aborder sur « La vie mentale de l'humanité dans le passé », « Le sens de l'évolution psychique de l'humanité dans l'avenir », « La destinée de l'être humain ». Il est visiblement obsédé par l'idée de l'évolution progressive, nécessaire, universelle et indéfinie : tous les faits sont jugés en fonction de ce présupposé.

« Le sens de la vie humaine » n'en est pas moins à lire; il représente une mentalité avec laquelle il peut être utile de faire connaissance avant qu'elle n'ait elle-même évolué, car elle évoluera probablement, comme tout le reste, ce qui d'ailleurs est fort souhaitable. On y goûtera, de plus, l'agrément d'une exposition claire dans un style facile et précis au service d'un véritable esprit d'observation qui donne à certains chapitres, comme, par exemple, à celui qui est consacré à l'étude de la faculté psychique métanormale, un grand intérêt.

L. Boule.

S. Weber, *S. Irenaei Demonstratio apostolicae praedicationis*, ex armeno vertit, prolegomenis illustravit, notis locupletavit. Fribourg, Herder, 1917, in-12, VIII-124 pages. Prix : 4 fr. 20.

M. Weber ayant déjà donné dans la collection Bardenhewer-Schermann-Weyman une traduction allemande de la *Demonstratio* était mieux préparé que personne à sa tâche nouvelle. Cette version latine facilitera singulièrement aux théologiens l'usage de ce précieux exposé de la foi. L'introduction met au courant de l'état actuel du texte et des éditions qui en ont été faites; elle en étudie ensuite le contenu et rectifie les idées ou suggestions erronées de M. Harnack. La traduction est fidèle et critique : on la souhaiterait volontiers plus claire et plus élégante. Quant aux notes, elles sont exclusivement d'ordre philologique. J'espère pouvoir moi-même publier bientôt une autre version latine de ce même texte, achevée dès 1915. Elle sera accompagnée de notes théologiques et d'une étude sur l'argument prophétique jusqu'à saint Irénée.

F. C.

ROLE ET UTILITÉ DE L'INSTITUT CATHOLIQUE [1]

MONSEIGNEUR LE CHANCELIER,

MESSEIGNEURS,

MESDAMES,

MESSIEURS,

Je m'étonne un peu, — non pas d'être ici, dans cette maison, dans cette assemblée : c'est la place d'un Evêque, — mais d'y prendre la parole, quand j'aurais eu joie et profit à écouter. Ainsi l'a voulu Monseigneur le Chancelier. J'ai essayé, en vain, de me dérober. J'ai eu beau alléguer mon incompétence, mes occupations et toutes sortes d'autres raisons excellentes, notre vénéré et très aimé Archevêque de Toulouse a insisté, avec une bonne grâce si persuasive, — vous savez qu'il en a le secret, — que j'ai dû céder à son désir. — « Un mot d'encouragement, m'a-t-il dit, pour les amis de l'Institut... » Mais le moyen le plus sûr de les encourager ne serait-ce pas de leur rappeler sa fin, son rôle, ses bienfaits, les services qu'il rend ? Ils auraient ainsi *les raisons de l'aimer*, — toujours actuelles et toujours souveraines... Je l'ai cru et je vais le tenter, en causant avec vous de ce que vous savez peut-être mieux que moi, mais de ce que je suis censé savoir mieux que vous.

Pourquoi vous devez aimer notre Institut ? — Parce qu'il

(1) Discours prononcé par S. G. Monseigneur Marceillac, évêque de Pamiers, à la séance solennelle de rentrée de l'Institut Catholique de Toulouse, le mardi 16 novembre 1920.

est une fontaine publique de la vérité; — parce qu'il est une Ecole préparatoire de première utilité, pour le personnel de l'Enseignement libre secondaire; — parce qu'il est un foyer chrétien de haut savoir, nécessaire à la formation intellectuelle de l'élite, surtout parmi le Clergé.

∴

L'Institut est une fontaine publique de la vérité. C'est l'expression dont se servirent les Evêques-fondateurs, pour annoncer aux fidèles du Sud-Ouest l'établissement de l'Université catholique. — L'effet général des fontaines publiques, observaient-ils, n'est pas seulement de désaltérer ceux qui viennent s'y abreuver; c'est aussi d'assainir l'atmosphère d'un pays. — Croyez-vous que celle du nôtre n'a pas besoin d'être purifiée ? Ignoreriez-vous quels germes contagieux, empoisonnés, pestilentiels sont déposés, dans le cours de la circulation intellectuelle, par nos blasphèmes d'école, par les théories fallacieuses de la science athée, par la presse quotidienne, par tous les faussaires anti-chrétiens ?

Qui saura garder la pureté de l'air respiré par les âmes ? A quelle source aura-t-on la certitude de puiser la vérité qui délivre ? Qui découvrira, qui signalera le poison de l'erreur ? Qui révélera les courants infectés, afin de préserver du naufrage ? Et, pour parler sans figure, qui, dans le domaine des lettres, des sciences ou des arts, rappellera avec autorité les relations essentielles de l'homme avec Dieu, les droits imprescriptibles du Créateur et du divin Sauveur; la religion chrétienne, avec son vrai caractère, dans toute son intégrité, dans sa forme organique, sa constitution sociale, avec le triple pouvoir qu'a l'Eglise d'enseigner, de sanctifier, de gouverner les âmes ? Qui assurera le maintien et le développement des doctrines romaines les plus pures ? Qui aura la délicate fonction de contrôler l'orthodoxie des idées, car ce sont les idées qui mènent le monde ? Qui formera des hommes solidement posés sur le roc de la doctrine catholique ? Le *Grand Séminaire* les prépare, avec le concours de maîtres instruits, très doctes et très saints. Mais qui parachèvera l'Œuvre si parfaitement commencée ? Qui donnera aux prêtres la haute direction intellectuelle doctri-

nale dont ils ont besoin, dans l'état du monde contemporain, où tout est question, où tout est en question ? Qui les rendra capables, comme parle Mgr d'Hulst, de mettre en face de la science blasphématoire une foi savante, qui s'impose au respect des hommes et impose aux hommes le respect de Dieu ?

C'est la mission de l'Institut, mission de doctrine avant tout. C'est par la Faculté de Théologie qu'il la remplit et qu'il devient fontaine de vérité. La Théologie, Messieurs, est la reine, la mère et la maîtresse de toutes les sciences : elle est la science de Dieu et des choses divines. Elle est la gardienne et la vengeresse de toutes les vérités, qui se rapportent au vrai bonheur et à la destinée éternelle des hommes, ainsi qu'aux devoirs qui les obligent, ici-bas, envers Dieu, envers eux-mêmes et envers la société. « Le bien croire est le fondement du bien faire », comme parle Bossuet.

Quand nous disons que l'Institut a une mission de doctrine, cette mission ne tend pas à faire de lui l'organe de la vérité religieuse, — c'est au Souverain Pontife, aux Conciles, aux Evêques, que Jésus-Christ a conféré le droit d'enseigner, — mais le régulateur de la vie intellectuelle des catholiques et l'apologiste de la vérité. — Son œuvre est proprement une œuvre d'Eglise, attendu qu'elle se rapporte aux hommes, aux sciences et aux choses d'Eglise, et qu'elle a pour but de faire des théologiens d'élite. Mais ce serait se tromper étrangement que de croire qu'elle n'intéresse pas les fidèles. N'importe-t-il pas à l'honneur du monde chrétien, n'importe-t-il pas à tout catholique, qui a souci de son baptême, que le corps sacerdotal conserve la prééminence de doctrine que tous les siècles avaient reconnue en lui ?... Mais, et ceci vous touchera de plus près, ce qui manque surtout au monde laïque et ce qui avait fait la vraie supériorité du dix-septième siècle sur le nôtre, n'est-ce pas la connaissance des principes fondamentaux de la théologie ? — Qu'elles sont donc bien inspirées les dames du monde qui suivent, avec une assiduité studieuse et fervente, *le Cours d'enseignement supérieur de religion*, organisé par l'Institut. Elles ont enfin compris que seules les convictions éclairées font de robustes chrétiennes, et permettent d'exercer une salutaire influence. Ainsi faisaient déjà, au IV^e^ siècle, autour d'un très grand saint Docteur, dont Toulouse vient de fêter, avec une ex-

ceptionnelle magnificence, et avec l'éloquence de nos chers Professeurs, le XV^e^ Centenaire; saint Jérôme, objet d'une Encyclique très remarquée de Benoît XV, dont je recommande à tous la lecture... ainsi faisaient un certain nombre de femmes admirables, avides de science et de sainteté, au nom illustre : Paula, Marcella, Asella, Fabiola, Eustochium, de la race des Scipions, des Marcellus, des Paul-Emile, des Fabius, des Césars. Et elles ne reculaient point devant les difficultés du grec et de l'hébreu, pour pouvoir mieux saisir les beautés de la Bible et chanter les psaumes dans la langue de David.

Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, la religion est à la base et au sommet de toutes les questions, qui s'agitent parmi les hommes. A ce point de vue, la Faculté de Théologie est un édifice, qui a des portes ouvertes sur toute l'étendue des domaines des sciences. Elle s'étend à tout, touche à tout; en elle se concentre l'étude générale, l'étude universelle. Chaire de l'Ecriture Sainte, chaires de théologie scolastique, de droit canonique, d'histoire ecclésiastiques et de langues anciennes, chaires de philosophie scolastique et de ses annexes sont les dépendances obligées de la Faculté de Théologie. Autant de « *sources d'eau vive* »; autant de « *fontaines jaillissantes* », pour arroser notre sol et pour nous préserver de la pire des corruptions : celle des épidémies doctrinales.

Nos ennemis nous accusent d'être *romains*. Mais ne voudrions-nous pas l'être encore davantage, afin d'être toujours davantage catholiques, et comment cela se pourrait-il *sans* l'enseignement de plus en plus étendu et ardent de la Théologie, de la philosophie thomistes, du droit canon ? C'est dans la dogmatique de saint Thomas que l'économie de tout notre enseignement trouve son ossature. N'est-ce pas notre fierté d'avoir reçu mission du Saint-Siège d'être, auprès du tombeau angélique, des veilleurs fidèles ? (1). « A l'Eglise, maîtresse souveraine en la personne des Pontifes romains, l'Institut, comme saint Jérôme, est dévoué et soumis de toute son âme. » « Ne voulant d'autre guide que le Christ, il se tient en absolue communion avec Sa Béatitude, comme disait saint Jérôme, c'est-à-dire avec la Chaire de Pierre, sur laquelle est bâtie

(1) Quatrième article des Statuts de l'Institut approuvés par le Saint-Siège.

l'Eglise » (1). L'Institut est jaloux de ce qu'un docteur de l'Eglise, saint Hilaire, appelait la *virginité de la vérité;* il partage les sentiments de Bossuet, qui écrivait à Pontchartain *« que l'essentiel du ministère épiscopal est de garder la foi; et que, pour lui, il y mettrait la tête ».*

∴

L'Institut est aussi une Ecole préparatoire pour le personnel de l'Enseignemnt libre secondaire. Il joue, on l'a dit, le rôle d'Ecole Normale Supérieure Catholique, pour les départements du Sud-Ouest. Si l'Etat a le souci de former les maîtres de ses lycées, nos diocèses ont le souci de former ceux de leurs Petits Séminaires et de leurs Collèges.

A-t-on su apprécier, à sa juste valeur, les bienfaits de la liberté de l'enseignement, conquise de haute lutte par la loi de 1850 ?

Sa première utilité est d'affirmer et d'exercer, au nom de l'Eglise, le droit fondamental, imprescriptible, qu'elle a d'enseigner toutes les sciences et d'élever tous les esprits. Dès le lendemain du vote de la loi, les vaillants défenseurs s'empressèrent de mettre cette liberté en œuvre; et on vit aussitôt surgir, comme par enchantement, dans toute la région du Sud-Ouest, comme dans le reste de la France, des Collèges ecclésiastiques. Vous les connaissez ces grandes écoles de lumière et de vertu, où les fortes études marchent de pair avec la piété: où la religoin donne la main à la science. Car, si la science contribue à la force et à la grandeur de l'homme, sans la religion, la science enfle l'esprit et dessèche le cœur. Seule la piété fournit au cœur humain l'élément dont il a besoin et sait contenir l'esprit dans les limites du juste et du vrai. L'adolescence pieuse est plus facilement docte et la docte adolescence est plus facilement pieuse. Cette dépendance réciproque, cette conspiration amicale du travail et de la bonne vie, de l'innocence et des lettres, que de fois nous l'avons constatée ! Dans nos Petits Séminaires et nos Collèges, nous faisons à chaque intérêt sa part légitime, et nous ne séparons jamais ce que Dieu a uni...

(1) Encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV, 15 septembre 1920.

L'expérience ne démontre-t-elle pas que la science ne suffit pas à assurer le bonheur des individus et la prospérité des Etats ? *Montaigne* a dit, à ce sujet, un de ces mots ingénieux et profonds, comme il savait en trouver : « *Les sciences humaines sont un outil de merveilleux service.* » Oui, un outil, un instrument; un instrument de vie ou de mort; un outil, qui peut devenir une force pour le bien, mais susceptible aussi d'ajouter au progrès du mal, — rappelez-vous la grande guerre et les infernales inventions des gaz asphyxiants et des Berthas. — Tout dépend de la main qui l'emploie. Et qu'est-ce qui est capable de régler l'usage du savoir et d'en prévenir l'abus ? La Religion. Seule elle possède assez de force pour maintenir les passions de l'homme et les ramener sous l'empire de la loi morale. Qui ne respecte pas Dieu et sa loi ne saura jamais respecter ni son semblable, ni soi-même. Pour être véritablement utile et aboutir à de bons résultats, l'instruction doit s'appuyer sur la moralité et la foi religieuse.

Tels sont les principes d'une saine pédagogie : ce sont les principes directeurs de notre enseignement libre. Voilà l'explication des succès de nos établissements et de leur supériorité avouée; ils justifient la confiance des familles et la reconnaissance des élèves.

Oserai-je remarquer un peu haut que toutes les familles chrétiennes n'ont pas suffisamment compris leurs obligations, en cette matière si grave ? Elles ont manqué quelquefois de courage et d'esprit de foi. Des préoccupations intéressées leur ont voilé le danger que courait l'âme de leurs enfants, qu'ils ont confiés à un enseignement sans Dieu. « *Dire*, s'écriait un jour le Saint Père, *dire que, dans ces milliers de jeunes gens qui suivent les cours et les classes de l'Etat, il y a tant de catholiques ! C'est une aberration !* » Oui, c'est une aberration.

Glissons, mortels, n'appuyons pas... Mieux vaut, et c'est justice, féliciter les parents indéfectiblement attachés à nos Institutions libres, qui leur offrent, avec toutes les ressources de l'instruction littéraire et scientifique, le bienfait d'une éducation foncièrement chrétienne.

Mais vous, Messieurs, qui nous confiez vos fils, parce que vous savez qu'ils seront préservés dans leur cœur et formés dans leur caractère, qu'ils deviendront des esprits éveillés, rec-

tifiés, informés, capables de tirer parti de leur culture pour la conduite et le succès de leur vie, vous êtes-vous jamais demandé où nos établissements secondaires ecclésiastiques vont alimenter leur vitalité et puiser leur valeur professionnelle, leur compétence, cet art supérieur d'instruire, d'élever, d'éduquer la jeunesse ?

Savez-vous que le plus grand nombre en est redevable à cette Ecole Normale Supérieure qu'est notre Institut ? Que le but de notre Institut est de compléter et de couronner, par la licence, les études secondaires ? de pourvoir, par les cours fermés, par les maîtrises de conférences, par mille autres industries, à la préparation du personnel enseignant ecclésiastique ? de mettre, dans nos Petits Séminaires et dans nos Collèges, l'instruction à la hauteur de la concurrence qu'elle doit soutenir, en assurant à ceux qui aspirent aux chaires de notre enseignement une formation égale et des titres égaux à ceux des professeurs de l'Etat ? et que donc l'Institut est de première utilité, si on le regarde en fonction des devoirs que nous inspirent l'éducation de la jeunesse et la formation de leurs maîtres ?

J'ai lu, quelque part, que Bossuet, passant devant le Collège de Navarre, en reconnaissance des leçons qu'il y avait reçues, découvrait son front, ceint de tant de rayons... Combien d'ecclésiastiques, combien de laïques pourraient faire le même geste et exprimer le même hommage, en passant devant notre Institut qui, depuis plus de quarante ans, sème à pleines mains la science et la vertu.

Puisque rien ne résiste à l'éloquence des chiffres, voulez-vous connaître, par des chiffres, le travail accompli ? Notre Institut a donné 313 licenciés ès-letres; 12 docteurs ès-lettres. Il a donné 85 licenciés ès-sciences; 2 docteurs ès-sciences (1).

Ce n'est pas tout. L'Institut a été amené à s'occuper d'une catégorie de jeunes filles, qu'un courant irrésistible, un appétit intellectuel, pousse vers les études supérieures; qui préparent leurs grades universitaires, et, pour la plupart, se destinent à l'enseignement. Parmi ces jeunes filles, nous comptons déjà 10 licenciées ès-lettres et 12 licenciées ès-sciences.

(1) Complétons, puisque nous sommes aux chiffres. L'Institut a donné 250 licenciés en théologie, 70 licenciés en droit canon, 33 licenciés en philosophie scolastique, 9 docteurs en philosophie scolastique, 30 docteurs en droit canon et 161 docteurs en théologie.

Puisque aux fruits on connaît l'arbre, jugez l'Institut. — Il est une autre considération grave, sur laquelle je m'en voudrais de ne pas attirer votre attention, car elle démontre la nécessité de notre Œuvre. Où vont bientôt être obligées de se réfugier, sinon dans l'Eglise, les langues anciennes, hors desquelles, cependant, il n'y a pas de salut pour les lettres, mais qui, aux yeux de nos ennemis, ont le tort d'être les langues des catholiques et du passé ? Où seront expliqués, sinon chez nous, ces grands écrivains catholiques, Bossuet, Fénelon, Joseph de Maistre, Louis Veuillot, et les autres, — proscrits de plus en plus des programmes de licence, sous prétexte qu'ils ne sont pas modernes; qu'ils représentent des idées, des sentiments et une histoire, devenus, dit-on, inintelligibles aux étudiants libre-penseurs d'aujourd'hui ?...Et ne concluez-vous pas, avez moi, que l'Institut doit être considéré, par les catholiques, comme un véritable établissement d'utilité publique ?

∴

L'Institut, enfin, est un foyer chrétien de haut savoir, nécessaire à la formation intellectuelle de l'élite, surtout parmi le Clergé.

Vous connaissez tous, Messieurs, l'Encyclique de Léon XIII, du 8 septembre 1899, au Clergé de France (1). C'est un très pressant appel à l'action intellectuelle. Le Souverain Pontife observe « qu'il est d'un intérêt souverain, pour maintenir l'influence du clergé sur la société, qu'il compte dans ses rangs un assez grand nombre de prêtres, ne le cédant, en rien, dans la science, aux maîtres que forme l'Etat pour ses lycées et ses Universités ». A maintes reprises, Léon XIII a exprimé le même sentiment. « Le caractère des temps présents, dit-il dans une Lettre (2), exige du clergé des connaissances plus étendues et plus variées, au sein d'un si grand mouvement d'études, et, ce qui pis est, parmi un tel débordement d'erreurs. La première cause en est dans le devoir de défendre les vérités de raison et de foi; la seconde, dans le devoir de ne pas laisser le champ ouvert à nos seuls ennemis, qui sans cesse y cherchent des armes pour combattre les vérités de l'ordre naturel ou révélé. »

(1) Encyclique *Depuis le jour*.
(2) *Epistola ad Archiep. Catanien*s, 4 janvier 1887.

Même préoccupation, même conseil, mêmes directions dans la dernière Encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV (1). Le Chef de l'Eglise sera-t-il entendu ?

Ne serait-ce pas favoriser le plan de nos ennemis, que de ne pas faire l'impossible pour que le clergé méritât d'être consulté et écouté, non seulement dans les matières de religion, mais partout où le bien public est recherché ?... Il est donc souhaitable que, dans son ensemble, dans son élite, comme dit le Souverain Pontife — (tous les ecclésiastiques, en effet, ne sont pas aptes, ne peuvent pas être appelés à se spécialiser, à devenir des maîtres, dans chacun des sens de ce mot) — que le clergé soit très instruits, très éclairé, au courant des problèmes de son temps et des solutions qu'ils réclament. Il faut, comme le note Mgr Baudrillart (2), que les ecclésiastiques qui sont capables de recevoir une culture supérieure la reçoivent, et il faut qu'ils la reçoivent véritablement supérieure; que leurs études soient spéciales, approfondies, conduites d'après les vraies méthodes critiques et scientifiques, qui permettront de former des esprits profonds et sincères, des esprits de jugement et d'initiative, et qui donneront la vocation des recherches originales. Et il faut, d'autre part, que ces études et cette initiation s'opèrent de telle sorte que la foi des ecclésiastiques ne soit pas compromise.

Voilà pourquoi cette culture supérieure exige qu'elle soit donnée par des Maîtres qui aient l'esprit chrétien, une foi intégrale et en même temps l'expérience des méthodes qui sont les bonnes.

A ce grand et difficile devoir, notre Institut n'a pas manqué. Il répond aux espérances des Evêques du Sud-Ouest qui, s'inspirant des sentiments de Léon XIII, de Pie X, de Benoît XV, poussent leurs jeunes prêtres vers les fortes et hautes études, et confient à l'Institut l'honneur d'en être le foyer. Il remplit sa noble tâche, avec le concours actif et éclairé du *Séminaire universitaire*, magistralement dirigé par des prêtres savants et surnaturels. Ce concours permet de mettre, à côté des études de l'ordre naturel, un double contrepoids: contrepoids moral et religieux dans une vie spirituelle d'autant plus abondante;

(1) A l'occasion du XV^e^ centenaire de la mort de saint Jérôme, docteur de l'Eglise.
(2) Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique.

contrepoids intellectuel, dans l'étude supérieure des sciences de l'esprit : la philosophie, source de principes; la théologie, science de Dieu... La science, apprise à l'école des professeurs de l'Institut, aussi orthodoxes qu'avertis, redevient, grâce à Dieu, ce qu'elle est par destination : un hymne au divin Créateur de la nature.

Des centaines et des centaines d'ecclésiastiques sont sortis de notre Ecole, préparés à différents degrés, mais tous armés d'une excellente méthode de travail. Ils ont continué à approfondir leurs études. Par la parole et par l'exemple, ils en ont inspiré le zèle à leurs disciples; et plusieurs ont conquis un nom, dont l'Eglise, comme la science, peut se glorifier.

Un de nos anciens recteurs (1), dans son livre si suggestif, *Questions d'Enseignement Supérieur Ecclésiastique*, a pu écrire que le Clergé a presque conquis le département des études d'histoire de l'Eglise. « Quand, il y a trente ans, remarque-t-il, un vaillant éditeur entreprit, à Toulouse, la refonte de cette *Histoire du Languedoc*, qu'avaient rédigée les Bénédictins de jadis, *pas un seul* membre du clergé ne figura parmi les collaborateurs nouveaux; — tandis qu'à l'heure présente, nous pouvons tenter nous-mêmes la refonte de la *Gallia Christiana* ».

Et de même, Messieurs, dans l'exégèse, la philosophie, les sciences sociales, l'histoire religieuse.

Et n'est-ce pas encore pour former une élite intellectuelle que vient d'être annexée à l'Institut l'*Ecole supérieure d'Agriculture*, appelée à rendre à notre pays des services analogues à ceux que rendent les écoles d'Angers et de Beauvais — analogues aussi à ceux que rend, dans le Nord, l'Ecole des Hautes-Etudes industrielles, à Lille ? car, la *Revue Hebdomadaire*, du 30 octobre dernier, sur *Toulouse* et sa région, dans un très judicieux article, l'observait avec raison : les conditions de l'avenir *intellectuel* de notre Languedoc sont aussi d'ordre économique — agricole autant qu'industriel et commercial.

Saluons avec allégresse la fondation de cette nouvelle Ecole; bénissons-en les organisateurs et les généreux bienfaiteurs et offrons tous nos vœux à la jeunesse studieuse, qui vient se

(1) Mgr Batiffol.

préparer, ici, à sa belle mission de demain : mieux servir la grande et la petite Patrie.

Vous le voyez, Messieurs, dans cette émulation passionnée qui entraîne l'élite des esprits à la conquête du pouvoir spirituel, que donnent le savoir et la pensée, l'Institut montre que les catholiques de France entendent bien ne pas s'exiler dans une réserve, qui serait une abdication.

∴

L'Institut est une source abondante et très pure de vérité. C'est une Ecole Normale professionnelle pour les aspirants aux chaires de l'enseignement secondaire libre. C'est un foyer chrétien de haute science, nécessaire à la formation intellectuelle de l'élite. Il fait bonne figure parmi les grandes corporations enseignantes. Ne sont-ce pas là de puissantes *raisons de l'aimer ?*

Aimez-le, pour les hommes qui l'ont fondé; pour ceux qu'il a produits déjà; pour tout le bien qu'il est appelé à donner encore, dans les combats d'aujourd'hui... et *de demain*. Gardons-nous de nous complaire dans une quiétude trompeuse, qui nous serait funeste. L'ennemi du Christ et de l'Eglise n'a pas désarmé. Le champ de bataille, c'est toujours l'enseignement; l'arme, c'est la doctrine; l'enjeu, l'âme du pays. Les deux puissances qui se la disputent, c'est le christianisme, qui est la vie; et la Révolution, qui en serait la mort, puisqu'elle est la négation de Dieu, et de tout ordre surnaturel. N'entendez-vous pas l'écho de ses clameurs de haine et de guerre ? Mais « *qu'importent les aboiements des contemporains ?* », dit saint Jérôme, à la fin de sa préface sur Daniel.

Aimez l'Institut, vous surtout, chers Toulousains. « Le plus beau chapitre de l'histoire de Toulouse, disait le R. P. Caussette à nos aînés (1), en pareille circonstance, ce n'est, ni la chronique de son gai savoir, ni celle de ses comtes, ni celle de son Parlement; c'est celle de son *Studium generale*, qui donna pendant six cents ans de grands hommes à l'Eglise et à la France, en même temps que la gloire à son nom. Car, si elle fut qualifiée de sainte par respect pour ses reliques, elle fut sur-

(1) Le P. Caussette, que notre Institut s'honore d'avoir eu pour premier Recteur.

nommée la savante à cause de son Université. Celle-ci fut un présent offert à nos pères par deux mains augustes : celles de saint Louis, le plus grand des rois de notre histoire, et celle de saint Grégoire IX, le Justinien du Droit canonique, dont Raymond de Pennafort fut le Tribonien. » C'est Toulouse, Messieurs, qui, avant Paris, était, en France, la brillante cité des lettres; et c'est les lettres, avec la religion, qui, longtemps après qu'elle eut perdu ses libertés politiques, gardèrent à notre petite patrie toute sa renommée... Qui voudrait renoncer à ce magnifique héritage ?

Pensez qu'en maintenant nos splendeurs locales, nous coopérons au relèvement de la France. Appauvrie en principes et en hommes, elle souffre; elle subit, après la victoire extérieure, la désagrégation de ses éléments vitaux à l'intérieur. D'où pourra venir le salut ? De l'enseignement catholique, qui est le moyen le plus puissant d'élever à la plus haute puissance la foi française. Et ce que peut la foi française pour le bien du monde, son passé l'a fait entendre à tous les vents du ciel...

La France reste le premier ministre de l'Apostolat. Lorsque, en 1805, Pie VII reçut M. Emery, à Paris, tout l'état de la France d'alors fut placé sous ses yeux. Devant ce tableau lumineux, prophétique, le Pape se recueillit. Et son regard plongeant au delà des jours présents, il dit cette parole, qui était son mot d'ordre : « *Toutes nos espérances pour l'avenir sont dans la France* ! »

Ne croyez-vous pas que ce soit, encore aujourd'hui, la pensée, le mot d'ordre du Souverain Pontife, Benoît XV ? le Pape de Jeanne d'Arc, qui, *urbi* et *orbi* a déclaré qu'il regrettait de n'être Français que par le cœur; qui répète aux Evêques de France : *Utinam renoventur gesta Dei per Francos !* « *Toutes les espérances pour l'avenir sont dans la France* ». Et c'est à faire rentrer Dieu dans son plus beau royaume, ici-bas, la France ! que travaille notre Institut.

Il faut l'aimer; et une excellente manière de lui témoigner un intérêt efficace consiste à lui offrir la sympathie nourricière, plus nécessaire que jamais, en ce temps de difficultés inouïes. C'est l'Episcopat qui plante; c'est Dieu qui fait croître; c'est le dévouement qui arrose. Dieu bénira; les diocèses enverront des élèves. Et vous, Mesdames, Messieurs, en assurant des subsi-

des, vous réaliserez la plus merveilleuse aumône que l'homme puisse faire à l'homme : l'aumône de la vérité.

Au reste, si l'Institut doit et peut compter sur vous, il trouve ses meilleures garanties en lui-même, dans le généreux désintéressement de son corps professoral, dans son ardent amour du prosélytisme, dans le sentiment familial qui unit les maîtres et les étudiants; — ces maîtres, qui marquent au premier rang, par leur compétence et leur conscience, par l'élévation et la finesse de leur esprit, la solidité de leur science, la dignité de leur vie, toute consacrée au devoir et au travail. Il nous est infiniment doux de proclamer bien haut la justice que tout le monde leur rend. Que Dieu bénisse vos efforts, Monseigneur le Recteur, et ceux de vos dévoués collaborateurs ! c'est l'ardente et quotidienne prière des Evêques-protecteurs de l'Institut du Sud-Ouest.

Les légendes du moyen âge rapportent que certains Evêques du temps bâtissaient des cathédrales, par la vertu miraculeuse de leur bénédiction. Que n'avons-nous, Très Vénérés Seigneurs, semblable privilège ? Des cathédrales surgiraient, des cathédrales achevées, et leur complément naturel et indiqué : de merveilleuses Universités catholiques, à faire envie au monde entier.

Plus modestes sont nos désirs. Dans un siècles où les hommes sont rares, nous serons assez payés de nos sacrifices, nous croirons avoir payé notre dette à la société, si nous contribuons à former, pour l'Eglise et pour la France, quelques hommes, quelques chrétiens, qui soient vraiment à la hauteur de ces noms.

C'est cette espérance que nous emporterons tous de cette solennité, qui pourrait s'appeler, me semble-t-il, *la fête de la confiance.*

Monseigneur Germain, archevêque de Toulouse, chancelier de l'Institut, clôtura la séance solennelle de rentrée par l'allocution suivante qui en résume les leçons et les espoirs :

MESSEIGNEURS, MESDAMES, MESSIEURS,

Après le compte rendu que nous venons d'entendre des travaux de l'année qui s'achève, étant donné dans cette grande œuvre de l'Institut catholique le précieux concours que vous nous apportez et dont votre présence aujourd'hui, nous est une nouvelle preuve; comptant

sur le zèle de nos prêtres et de nos fidèles, et leur empressement à mettre en pratique les sages conseils et les exhortations que vient de nous adresser, avec la chaleur de son cœur de compatriote et d'évêque, Monseigneur de Pamiers, il me semble que nous pouvons regarder l'avenir avec confiance et, poursuivant notre œuvre, aller de l'avant sans hésiter.

Certes, l'Institut catholique de Toulouse, depuis sa fondation, — c'est-à-dire depuis plus de quarante ans, — a généreusement répondu aux vœux de ses zélés fondateurs, par les succès qu'il a remportés, par les services qu'il a rendus à l'Eglise. On peut même constater que par plus d'un côté il a dépassé leurs espérances.

D'autre part, il faut bien le reconnaître, la Providence ne lui a pas ménagé les épreuves. Votre dévouement et votre sagesse en ont noblement triomphé. Mais la guerre est venue avec ses désolations et ses ruines. Elle a dépeuplé nos séminaires et fait le vide dans nos rangs. Malgré tout, le foyer est demeuré vivant, l'Institut a traversé vaillamment la grande épreuve et maintenant, si nous le voulons, grâce aux ressources qui nous restent, bientôt repeuplé, actif comme autrefois, il poursuivra parmi nous son action bienfaisante.

Comme l'écrivait naguère un de nos éminents professeurs : « Après la spoliation des séminaires et la confiscation de leurs biens, après la dispersion des ordres religieux rendant impossibles les grandes entreprises d'autrefois, qui demandent le calme, la continuité dans l'effort incompatibles avec la vie agitée et instable que lui ont faite nos lois de liberté, c'est là, dans nos instituts, que réside l'espoir de voir se continuer, à la mesure de leurs faibles ressources, mais avec le dévouement que soutient une foi invincible dans le triomphe final, comme aussi dans la grandeur de l'œuvre, l'entreprise de haute culture intellectuelle dont l'Eglise ne peut consentir à se priver. »

Sans doute, Messieurs, nous admirons le beau geste de nos devanciers qui, après un siècle de travaux pour relever les ruines de la Révolution, profitèrent de la liberté d'enseignement enfin reconquise, pour affirmer clairement les prédilections de l'Eglise pour la haute culture intellectuelle et fonder rapidement dans toutes les régions de la France, les Instituts catholiques. Ils avaient compris, selon le magnifique langage de Monseigneur Dupanloup, à l'Assemblée nationale que, « plus les bases d'une société s'élargissent, plus il importe que les sommets ne baissent pas ! La véritable égalité n'est pas celle qui passe un niveau grossier et barbare sur toute supériorité et toute grandeur, mais celle qui permet à tout ce qui est noble et généreux de se produire, de s'épanouir et de monter ! »

Ce fut la gloire de nos prédécesseurs d'avoir conquis et réalisé cette féconde et nécessaire liberté de l'enseignement supérieur. Mais croyez bien que notre mérite ne sera pas moindre de lui avoir imprimé une nouvelle vie, de l'avoir fait prospérer, malgré la séparation, malgré l'égoïsme et l'envie, malgré la guerre et les ruines. Messieurs, quand notre Institut fut créé, dans l'antique Cité toulousaine si naturellement indiquée comme centre universitaire par ses traditions savantes aussi bien que par sa situation géographique, Son Eminence le cardinal Desprez et les archevêques et évêques nos devanciers, firent appel au concours de tous les catholiques de la région, et tous, prêtres et laïques, répondirent avec une générosité qui étonna les

ennemis de l'Eglise, avec un empressement qui prouva à quel point ils jugeaient opportun et nécessaire l'enseignement supérieur.

Permettez-moi de vous adresser aujourd'hui le même appel avec la même confiance.

A cet appel vous avez déjà répondu, Monseigneur de Mende, que je suis heureux de saluer ce soir, et qui venez nous donner l'assurance de votre appui et de votre protection. Au nom de tous, je vous remercie.

Et vous, Messieurs, qui par la fondation de l'école d'agriculture venez d'ajouter un nouveau fleuron à la couronne de l'Institut, agréez l'hommage de notre profonde gratitude. Vous n'êtes pas de ceux dont parle Bossuet, qui semblent persuadés que leurs ancêtres n'ont travaillé que pour leur donner sujet de parler de leurs actions et de leurs exemples. Mieux que cela, vous avez surtout à cœur, par vos bienfaits, de les imiter et de continuer leurs traditions en rendant à la société et à l'Eglise les plus éminents services. Que votre beau geste vous suscite des imitateurs, que Dieu bénisse votre entreprise et fasse porter au jardin que vous venez de créer, les fruits heureux que nous en attendons.

M. LE CHANOINE VALENTIN

Quinze jours, c'est bien tard pour parler encore... de lui. Et un an, donc ? Mais quand il s'agit du P. Valentin tout prend des proportions : il était de haute taille, sa voix était profonde et son cœur, comme son imagination, ardent, inépuisable. Par le souvenir, il est encore tout vivant, il est donc encore temps de parler de lui (1). Un hommage mérité lui a été déjà rendu ailleurs comme professeur de rhétorique à l'Esquile, disons quelques mots du professeur de l'Institut, comme cela nous a été demandé.

C'est en 1886 que le P. Valentin fut appelé à l'Institut catholique comme professeur de littérature grecque. Il y succédait à M. l'abbé Montaut, mort peu après à Oloron, son pays d'origine. L'esprit de leur enseignement était tout différent. M. Montaut formé dans les écoles de Paris où il avait pris tous ses grades dans les lettres, apportait dans ses leçons de grammaire un grand esprit de précision et beaucoup de méthode, mais les cours publics se ressentaient un peu trop des doctrines mal digérées des

(1) Nous, les anciens, nous disons toujours le Père Valentin, par habitude invétérée. Tout jeune, au lendemain de son ordination, il dut entrer dans la Congrégation des Pères du Calvaire qui dirigeaient le Petit Séminaire de l'Esquile: c'était la condition pour y être directeur et professeur. Il quitta la Congrégation quand il passa du Séminaire à l'Institut Catholique, et peu après il fut honoré du canonicat.

gymnases d'outre-Rhin. Le P. Valentin, en vrai méridional, était plein d'entrain et de verve, et si, dans la correction des thèmes grecs ou l'explication des textes, il avait toutes les sévérités qui sont du métier, en revanche, dans les cours publics, il se montrait avec sa nature d'esprit tout en élan, en saillies improvisées et heureuses hardiesses. Et ce fut vraiment une brillante période pour l'Institut, celle où le public lettré de notre ville pouvait écouter dans la même semaine MM. Couture, Arnaud et Valentin. Le premier, maître incomparable dans les lettres romanes, parlait de Dante, de Pétrarque, de la Renaissance avec une maîtrise qui fut rarement égalée dans toute autre chaire de la ville; et le second, d'une acuité d'esprit presque maladive, traitait des origines littéraires du grand siècle, de Ronsard et de Malherbe, de Vaugelas et du salon de Rambouillet, des théories dramatiques de l'abbé d'Aubignac, avec une verve moqueuse, acérée, où revivaient Tallemant des Réaux et Furetière. Le P. Valentin y déployait une richesse d'imagination et une fécondité verbale qui n'avait qu'un défaut : d'être inépuisable. Les sujets de ces cours étaient, le plus souvent, empruntés à la littérature grecque, mais adaptés aux courants d'idées du jour avec une merveilleuse dextérité. Parfois même, il échappait aux exigences du cours qu'il professait et s'en prenait au fait saillant, à la pièce de théâtre ou au roman à la mode. S'il vivait encore, il parlerait aujourd'hui du dernier roman de Barbusse, de *Clarté*, mais pour le pulvériser et protester contre les théories anarchiques de cet auteur.

Car le bon père était patriote ardent, et s'il est permis de le dire, cocardier. Un tambour qui passait dans la rue le faisait courir à la croisée, et le drapeau national déployé soulevait tout son cœur. D'origine lorraine par son père, il était resté tout meurtri par le souvenir de 1870, et c'était avec une poignante émotion qu'il revoyait ses cousins restés au delà des frontières mutilées. C'est la raison du culte qu'il avait pour Jeanne d'Arc, image la plus pure, la plus noble, la plus idéale de la patrie. Il était membre du Comité pour l'érection d'une statue de l'héroïne à Toulouse; les vibrantes proclamations étaient signées : *le Comité*, mais à chaque mot on reconnaissait la griffe du lion : le P. Valentin se renouvelait sans cesse en restant toujours le même. Le jour où dans le square de Saint-Etienne, la statue

de la Sainte de la Patrie sera dressée, le pieux, ardent et féal chevalier manquera pour y jeter un suprême appel, mais son souvenir sera sur toutes les lèvres de ceux qui l'ont connu.

Entre temps, le P. Valentin prêchait; c'était un besoin de sa nature si riche, exubérante, une exigence de son âme de prêtre si avide de faire le bien. Il prêchait à sa façon, de manière vive, originale et longue. Il pensait, réfléchissait et puis se lançait. Son improvisation, souvent très heureuse, inimitable, avait ses faiblesses et ses écarts.

Cum flueret lutulentus erat quod tollere velles.

a dit Horace de Lucilius. On pourrait le dire du bon Père dans les deux sens que présente le vers. Mais souvent quelles surprises, quelles heureuses trouvailles, quelles admirables envolées ! et quel accent d'apôtre ! Quand, par le fait des circonstances, sa parole était contenue, réglée, avec défense de dépasser la limite, l'orateur pouvait être admirable. On se souvient encore à Luchon du panégyrique de Jeanne d'Arc qu'il prononça devant le cardinal Amette, archevêque de Paris. On lui avait donné demi-heure et pas une minute de plus. Son Eminence déclara n'avoir jamais rien entendu de si beau sur un tel sujet.

Dans les dernières années, sa parole un peu usée pour le public, parce que trop fréquente, se réserva à un ministère particulier, à la prédication des retraites ecclésiastiques, et il y réussit à merveille. Les prêtres aimaient écouter ce confrère vénérable, ce savant qui se donnait à eux de toute son âme. Sa connaissance de la Sainte Ecriture et des Saints Pères était grande, relevée d'ailleurs et assaisonnée par des souvenirs personnels, des faits d'expérience et cet esprit naturel, de bon aloi, vif en saillies, qui lui échappait, semblait-il, malgré lui. Le genre lui convenait; ce n'était pas le sermon où il risquait de s'attarder, mais la causerie simple, fortement nourrie, émaillée de bons mots, le saint prêtre qu'était le bon Père y obtint tous les succès.

Il s'avançait ainsi dans la vie quand, à son tour, il se sentit frappé par le mal qui devait le terrasser. Il vécut dès lors retiré, mais toujours au milieu de ses livres. Ses amis le retrouvaient là, bon et résigné, dans l'intime familiarité des auteurs grecs et de Bossuet, qui fut son auteur préféré. Son dernier travail

pour le Bulletin de l'Institut fût : *De l'influence des Pères grecs sur le génie de Bossuet*. La veille de sa mort, son sourire était encore le même, plein de finesse et de souriante douceur : son dernier adieu avait tout le charme et la sérénité du saint prêtre.

C'était vraiment une riche et puissante nature, d'une ardeur au travail peu commune, aimant de la vie toutes les manifestations les plus nobles et les plus élevées. Il était surtout bon, jusqu'à la faiblesse, jusqu'à l'oubli de lui-même. Pour tous ceux qui l'ont connu de près, il restera le bon Père Valentin.

XXX.

LES
GUERRES EXTÉRIEURES DE DAVID[1]

Le rapide essor du royaume uni fondé par David ne laissait pas d'inquiéter les rois des pays voisins. Tant que David avait été l'adversaire de Saül qu'ils redoutaient pour avoir senti la vigueur de son bras, tant qu'il avait pu passer à leurs yeux pour son compétiteur, ils s'étaient montrés bienveillants, accueillants même envers lui : le roi de Moab avait reçu et gardé son père et sa mère alors qu'il était en butte à la jalousie et aux persécutions de Saül; Talmay, roi araméen de Geshour, lui avait donné comme épouse sa fille Maakhâ, qui fut mère d'Absalom et de Tamar; le roi des Benè-Ammôn l'avait traité avec une bonté si parfaite que David lui en gardait un souvenir reconnaissant (2). Ces dispositions amicales des princes étrangers s'étaient tout naturellement affermies pendant les années où David avait été aux prises avec Ishbaal et Abner qui s'évertuaient à relever la royauté de Saül ruinée par les Philistins à la bataille de Gelboé. Minée par ces luttes intestines entre Israël et Juda, la royauté benjaminite à peine reconstituée devait aller s'affaiblissant: Araméens, Benè-Ammôn et Moabites qui, en

(1) Voir à la fin de cet article une note sur les textes bibliques utilisés. Le présent article fait suite à celui qui parut dans le *Bulletin* de 1911, pp. 3-23.

(2) Sur ces trois faits voir respectivement, I *Samuel* XXII, 3, 4; II *Samuel*, III, 3; et X, 2.

étant voisins, pouvaient espérer recueillir une part de ses dépouilles, ne demandaient pas mieux que de hâter son effondrement en favorisant son heureux rival.

Mais du jour où David réussit à obtenir la couronne d'Ishbaal assassiné, à soumettre à son sceptre unique les deux royaumes d'Israël et de Juda, à asseoir solidement son autorité en chassant pour toujours les Philistins et en créant cette magnifique capitale qu'était Jérusalem, ses amis étrangers s'aperçurent que leurs calculs n'étaient pas des plus justes. Aussi mortifiés que l'avaient été les Philistins par une semblable déconvenue, ils changèrent comme eux de dispositions à l'égard de David; leur sympathie s'évanouit avec leurs espoirs intéressés et fit place à une défiance trop légitime, puis à l'hostilité déclarée.

I. — Guerres contre les Benè-Ammôn et les Araméens

Il semble que ce furent les Benè-Ammôn qui manifestèrent les premiers cette hostilité, et cela probablement assez tôt après la création du royaum hébreu uni. A la mort de leur roi — ce Nâhâsh que Saül avait surpris et écrasé sous les murs de Yâbhêsh du Galaad (3) — David, s'inspirant de la cordialité qui avait jusque là présidé à leurs relations, avait envoyé à Hânoûn, fils et successeur du roi défunt, une ambassade de condoléances. Mais les messagers furent pris pour des espions et honteusement bafoués; Hânoûn leur fit raser la moitié de la barbe et couper les vêtements à mi-corps; ces pauvres gens en éprouvèrent une telle humiliation que David leur fit attendre à Jéricho que leur barbe fût repoussée avant de rentrer à Jérusalem.

Les Benè-Ammôn, sentant que cet outrage aggravé de ridicule ne passerait pas sans vengeance, prirent aussitôt leurs dispositions pour parer à une attaque des Hébreux. Comme ils n'étaient sûrs ni de les battre ni même peut-être de leur résister, ils mirent à profit l'inquiétude que David causait aux Araméens et jugèrent prudent d'acheter le concours de ces der-

(3) I *Samuel*, XI, 1-11.

niers. Grâce à une somme respectable de talents d'argent (4), ils trouvèrent à engager plusieurs milliers d'hommes dans les pays de Beth-Rehôbh, de Çôbhâ, de Maakhâ et de Tôbh (5), et

(4) Détail fourni seulement par I *Chroniques*, XIX 6 : « mille talents d'argent ».

(5) Beth-Rehôbh marquait, d'après *Nombres*, XIII, 21, le point le plus septentrional atteint par les espions envoyés du désert en Canaan, au temps de Moïse. *Josué*, XIX, 28, mentionne une Rehôbh sur la frontière d'Aser dans la direction du territoire de Sidon, mais on ne voit pas au juste s'il s'agit bien là de Beth-Rehôbh. D'après *Juges*, XVIII, 28, Beth-Rehôbh se trouvait dans une vallée importante où était aussi située Dan-Laïsh, aujourd'hui Tell el-Qâdy, au pied de l'Hermon, près de l'une des sources du Jourdain. Cette indication précise autorise à la placer dans la vallée du Nahr el-Hasbâny qui longe l'Hermon à l'ouest. Il serait assez tentant de voir Beth-Rehôbh et Merdj-Ayoun, vestige de l'antique Iyyôn, mentionnés dans la liste des villes du haut Rotânou qui fut établie sous le pharaon Thoutmosis III, à la fin du XIV^e^ ou au commencement du XV^e^ siècle : on y trouve côte à côte, au n° 86, Anî (déterminé par « source ») et au n° 87, Rahbou; de plus les n^os^ 90 et 92 désignent tous deux une Obira ou Abel; or, dans cette même région, on trouve deux Abel, l'une à l'ouest, l'autre au sud-ouest de l'Hermon. Aucun nom de l'onomastique moderne dans cette région ne permet de localiser Beth-Rehôbh avec précision. Pourtant on pourrait supposer que cette ville est représentée par le Tell el-Khoureibéh, situé dans la vallée du Nahr el-Hasbâny, sur le flanc sud-ouest de l'Hermon, à une croisée de chemins dont l'un mène à Rachevat. « Khoureibéh » ne diffère de « Rehôbh » que par la métathèse des deux premières radicales, ce qui n'est pas inouï dans l'onomastique; d'autant plus que, dans ce cas, par un jeu de mots assez usuel, on aurait déformé Rehôbh de signication perdue en Khoureibéh qui veut dire « ruines ». Située sur une hauteur escarpée et rocheuse, possédant, avec d'autres vestiges anciens, une sorte de citadelle avec enceinte établie au point culminant du plateau, et dominant au loin toute la région des vallées avoisinantes, Khoureibéh aurait admirablement convenu pour une ville antique. C'étaient sans doute ces raisons qui avaient amené Robinson à y voir l'emplacement de Hazor (*Biblical researches in Palestine* III, pp. 365-366); mais cette identification n'est guère probable; somme toute, celle de Khoureibéh conviendrait beaucoup mieux. Sur les restes antiques de Tell el-Khoureibéh, voir ROBINSON, *loc cit.*, et GUÉRIN, *Galilée*, II, pp. 368-369.

Çôbhâ semble avoir été désignée dans une inscription d'Assurbanipal (668-625) sous la forme Cou-bi-ti (*cf. Keilinschriftliche Bibliothek*, III, p. 216, 113); elle y est mentionnée avec Edom, Yabroud, au nord de Damas, Ammon, le Hauran, Moab et pourrait ainsi être située dans la région sud ou sud-ouest de Damas probablement à l'est du haut Jourdain. Peut-être ne serait-il pas trop téméraire de retrouver le souvenir du nom de Cobhâ dans le nom du Kalaat ec-Coubeibéh, fameux château du moyen âge, bâti sur la croupe d'un des derniers contreforts de l'Hermon, à une heure au nord-est de Banias. La situation générale dans cette région araméenne, la valeur stratégique de la position, la présence dans les ruines de matériaux antiques rendent cette conjecture assez séduisante.

Maakhâ reparaît ailleurs (II *Samuel*, XX, 14, 15; I *Rois*, XV, 20; II *Rois*, XV, 29) accolé au nom d'une ville sous la forme d'Abhêl Beth-Maakhâ. Or cette ville d'Abhêl est voisine de Dan d'après II *Samuel* XX, 18. Aussi, comme Abhêl s'identifie couramment avec Abil el-Qamh qui est située au nord-ouest de Dan ou Tell el-Qâdy, on pense que le pays araméen de Maakhâ se trouvait dans cette région. Sur Abil el-Qamh *cf.* GUÉRIN, *Galilée*, pp. 346-349. Il convient de noter que cette ville d'Abhêl malgré l'addition de Maakhâ à son nom était aux mains des Israélites depuis les temps les plus reculés, II *Samuel* XX, 18, 19.

Tôbh peut être identifié avec Taybéh situé sur un monticule à l'ouest d'Abil el Qamh; *cf.* GUÉRIN, *loc. cit.*, pp. 268-269; cette identification

chargèrent ces auxiliaires de tenir la campagne pendant qu'eux-mêmes défendraient Rabbath-Ammôn, leur capitale. Cependant David, mis au courant de ces préparatifs, levait des contingents parmi son peuple; il leur adjoignit ses Preux héroïques, mit Joab à leur tête et les lança contre les ennemis.

Les Benè-Ammôn, accourus de toutes les parties du royaume, étaient massés devant Rabbâ; les Araméens, s'étant avancés jusqu'au sud de cette ville, avaient dressé leur camp dans la direction de Madaba (6). Aussi, quand l'armée d'Israël eut pris le contact, Joab se vit menacé à la fois de front et de dos. Il ne recula point. Partageant ses forces en deux corps, il remit le commandement du plus considérable à son frère Abhishay, ne garda sous ses ordres qu'un choix de soldats d'élite et décida que le premier corps qui faiblirait recevrait aussitôt du secours de l'autre. Ils n'eurent pas besoin de s'entr'aider. A peine Joab eut-il offert le combat aux Araméens qu'il les vit lâcher pied et prendre la fuite. Les Benè-Ammôn restant seuls firent de même devant Abhishay et coururent se mettre à l'abri derrière leurs murailles. Joab qui n'avait peut-être pas les moyens d'entreprendre un siège en règle se contenta de ce succès d'estime et rentra à Jérusalem.

La retraite précipitée des Araméens produisit dans les pays qu'ils occupaient un mouvement de honte bientôt suivi d'un accès de décision; ils ne voulaient pas rester sur un échec qui compromettait leur expansion ver Canaan. Mais leurs chefs ne s'entendaient guère; ils durent s'agiter assez longtemps sans grand résultat. Enfin l'un d'eux, Hadhadhézer (7), le roi de

---

s'harmoniserait assez bien avec les textes hébreux qui nomment Tôbh avec Maakhâ. Un autre Tayibéh, qui se trouve entre Dérat et le massif du Hauran et doit être le pays de Tôbh où se retira Jephté, semble se trouver trop en dehors de la zône occupée par les Araméens.

Dans la mesure où ces diverses identifications sont exactes, elles montrent que les principautés araméennes, sauf peut-être Côbhâ qui, si elle était à l'est du Jourdain, avait de l'espace autour d'elle, n'étaient que des Etats minuscules. Leur situation dans les parages des sources du Jourdain semble indiquer de plus que les Araméens en question ici avaient dû gagner la Galilée en suivant la vallée du Litany.

(6) D'après I *Chroniques* XIX, 7, Madaba se trouve à l'est de la pointe septentrionale de la Mer morte. Il est assez étrange que les Araméens venus du nord se soient portés au sud des Benè-Ammôn. Mais l'étrangeté même de ce détail ajouté par le Chroniqueur montre qu'il ne l'a pas inventé: il a dû le trouver, comme tant d'autres détails inconnus de nos livres de Samuel et des Rois, dans des relations plus complètes que celles qui nous sont parvenues.

(7) Avec une vocalisation variable, le Chroniqueur, le grec, le syriaque et la Vulgate donnent au nom d'Hadhadhézer la forme Hadharézer;

Çôbhâ, à force d'envoyer messagers sur messagers, réussit à provoquer une levée générale des Araméens de l'Outre-Jourdain (8); il leur imposa même pour chef son propre chef d'armée, un certain Shôbhâkh. Cette fois ils avaient, avec leurs hommes de pied, un nombre imposant de chars de guerre et c'est avec un espoir qui réprimait chez plusieurs le mécontentement d'être aux ordres de l'un d'entre eux qu'ils se concentrèrent à Hêlâm, ville probablement située dans le pays du bassin du Yarmouk (9).

David qui aimait mieux les attaquer chez eux que les battre chez lui se porta à leur rencontre. Il franchit le Jourdain à la tête de ses troupes, arriva à Hêlâm, et, bousculant les chars, massacrant les hommes de pied, infligea aux Araméens une défaite sanglante. Shôbhâkh, le général ennemi, fut retrouvé parmi les morts. Les rois qu'Hadhadhézer avait à demi traités

---

mais celle-ci paraît moins correcte. Le dieu Hadhadh, principale divinité araméenne, est le nom qui doit entrer dans la composition du nom du roi de Çôbhâ; du reste, la forme Hadhadhézer est attestée par ailleurs dans l'épigraphie araméenne. La déformation imposée à ce nom par les versions peut être due à une confusion assez courante entre D et R dans l'écriture hébraïque ancienne ou carrée; elle pourrait provenir aussi d'une prononciation tardive, analogue à celle qui faisait dire « Darméséq » au Chroniqueur au lieu de « Damméséq », nom hébreu de Damas.

(8) Dans II *Samuel*, X, 16, et dans plusieurs autres passages de l'Ancien Testament, l'expression *Ebhêr hannâhâr*, « l'au delà du fleuve », me paraît désigner le pays qui porta aux époques plus récentes les noms de Pérée, Oultre-Jourdain, Transjourdaine, c'est-à-dire la région comprise entre le Jourdain et le désert de Syrie. Dans d'autres cas, quand l'auteur qui employait cette expression se trouvait à l'est du fleuve, elle désignait la région à l'ouest du Jourdain, où, s'il considérait l'Euphrate, les régions situées à l'est ou à l'ouest de ce fleuve; mais dans ces derniers cas l'expression « au delà du fleuve » n'avait plus la valeur d'une dénomination territoriale. La variété des sens a souvent causé des confusions; dans le cas présent, il n'y a pas lieu de croire qu'Hadhadhézer mobilise les Araméens de l'au delà de l'Euphrate.

(9) La situation de Hêlâm n'est pas connue avec certitude; on voit par II *Samuel*, X, 17, qu'elle se trouvait dans l'Outre-Jourdain. Smend l'a rapprochée d'une ville faisant partie d'un groupe de villes comprises entre le Jourdain et le Hauran et énumérées par I *Macchabées*, V, 26; avec des orthographes variables Alam, Alem, Aleim selon les manuscrits, elle rappelle assez la Hêlâm dont il est question ici. Elle doit être aussi mentionnée dans *Ezéchiel*, XLVII, 16 (texte grec) comme se trouvant entre Damas et Hâmath, cette dernière ville devant se trouver, comme on le dira ci-dessous, dans le voisinage de l'Hermon; cette dernière donnée confirme la première. Une identification qui n'est pas dépourvue de toute valeur est proposée pour l'Alma de I *Macchabées*, V, dans SCHUMACHER, *Across the Jordan*, pp. 82-83. L'auteur en voit le site possible dans le village appelé aujourd'hui Kefr el-Ma, dont le nom signifie « village de l'eau »; il se trouve sur une hauteur à l'ouest du Nahr er-Rukkâd affluent de droite du Yarmouk à peu près en face du milieu du lac de Tibériade. Les indigènes en prononcent le nom en mettant l'accent sur él, au lieu de le mettre sur Ma selon l'usage de l'arabe; cette particularité semble indiquer une origine différente de celle que suggérerait le nom actuel.

en vassaux se hâtèrent de l'abandonner et de conclure la paix avec David qui leur imposa un tribut. Les Araméens ne se sentaient plus le goût de venir en aide aux Benè-Ammôn.

Aussi David jugea-t-il que l'heure était propice pour châtier l'insolence des Benè-Ammôn. Ceux-ci avaient peu souffert matériellement de leur première défaite, tant avait été grande leur rapidité à se mettre à couvert derrière leurs murailles; mais maintenant qu'ils ne trouveraient plus de secours en Aram on pouvait compter sur un succès plus décisif. Un an après la victoire de Hêlâm, dès que, les pluies ayant cessé, fut venu « le temps où les rois partent en expédition », David envoya Joab avec une partie de la garde et une armée fort nombreuse contre les Benè-Ammôn. Il n'était pas sans quelque appréhension sur l'issue de la campagne, surtout en raison des difficultés du siège qu'il faudrait sans doute entreprendre; pour être plus assuré d'une victoire complète et brillante, il confia ou envoya un peu plus tard à Joab l'arche de Yahwè des armées (10); ce devait être, autant que nous sachions, la dernière fois qu'elle jouerait son rôle traditionnel de palladium dans les combats.

Les premières rencontres furent fatales aux Benè-Ammôn; ils subirent des pertes sérieuses en hommes et en ressources, puis, ne pouvant décidément pas faire face aux envahisseurs, ils jetèrent dans Rabbâ tout ce qu'elle put contenir de défenseurs et de réfugiés. Joab en commença aussitôt le blocus qui menaçait de durer longtemps avant d'amener la chute de la place, car celle-ci était extrêmement forte et les moyens dont disposaient les Hébreux, assez rudimentaires.

Rabbath-Ammôn, appelée encore aujourd'hui Ammân (11), était située en pleine montagne à un carrefour de vallées où coulent des ruisseaux permanents; une ville basse bien pourvue d'eau et sans doute entourée de murs abritait la majeure partie de la population; elle était longée, du côté nord par une colline abrupte en forme d'équerre, qui la dominait de soixante à soixante-dix mètres et portait une acropole fortifiée.

Contre cet ensemble de défenses, les Hébreux ne disposaient

(10) Ce détail est déduit des paroles d'Urie le Hittite dans II *Samuel*, XI, 11.

(11) Sur Ammân, voir BÆDEKER *Palestine et Syrie*, 3e édition, pp. 137-138 avec un plan de la ville.

pas des procédés d'une « poliorcétique » très avancée; ils n'avaient pas de machines propres à lancer des traits ni des abris cuirassés et mobiles qui permettent d'aller saper les murs et de balancer le bélier; un siège leur paraissait une entreprise ardue et surtout interminable. L'art y jouait pour l'ordinaire un rôle effacé au regard de la patience et de la ruse. Parfois on ammoncelait de la terre pour constituer une terrasse d'où l'on pourrait atteindre la crête du mur de la ville assiégée ou bien quelques hommes risquaient leur vie pour mettre le feu à l'une des portes, pour tirer quelques pierres du mur, provoquer un effondrement et ouvrir une brèche (12). Le plus souvent on dressait autour de la place investie de légères huttes de branchages (13) sous l'ombre desquelles on attendait que l'assiégé à bout de ressources, épuisé par la famine et le manque d'eau et désespérant de recevoir du secours, consentît enfin à se rendre, à moins qu'un soldat plus réfléchi ne s'avisât d'un stratagème pour attirer les défenseurs hors de la ville ou pour y pénétrer à leur insu.

Pendant que se prolongeaient devant Rabbâ ces opérations patientes, David, qui était resté à Jérusalem, séduisait la femme d'un officier qui faisait la campagne. Un soir qu'il venait de se lever de sa sieste, il se promenait sur la terrasse du palais quand il l'aperçut dans une maison voisine en train de se baigner. Elle était fort belle; il la désira. Il appelle alors quelques-uns de ses gens et les charge d'aller aux informations; ils lui apprennent qu'elle se nomme Bethsabée, fille d'Eliâm, qu'elle est la petite-fille d'Ahitophel, le fameux conseiller, et l'épouse d'Urie le Hittite (14). Les convoitises d'un roi, qui ne se laissent

---

(12) Ces divers procédés sont indiqués dans *Juges*, IX, 52 (Abhimélekh reçoit sur la tête une meule de moulin à bras en venant mettre le feu à la porte de Tébhéz); II *Samuel* XX, 15 (Joab fait élever une terrasse et creuser des mines au siège d'Abhêl).

(13) C'est ce qui se fit alors devant Rabbâ : II *Samuel* XI; et ce que les Araméens feront sous Achabh au siège de Samarie : I *Rois*, XX, 12, 16.

(14) Il n'est pas dit que l'Ahitophel, grand-père de Bethsabée, fût le même personnage que le conseiller intime de même nom qui joua un rôle de traître lors de la révolte d'Absalom; mais cela est plus que probable étant donné la singularité de son nom. Fut-il appelé près de David après que sa petite-fille fut devenue l'épouse du roi ou était-il déjà parmi les familiers de celui-ci quand David séduisit Bethsabée ? On ne peut le préciser.

Le nom d'Urie peut s'interpréter comme un nom yahwéiste : « Yahwè est ma lumière », ce qui pourrait amener à conclure qu'Urie, quoique étranger par ses origines, était devenu un serviteur de Yahwè. Mais on

pas toujours refréner par le respect des lois divines et humaines, ne se heurtent pas souvent non plus à un refus; David envoya chercher Bethsabée; et elle vint sans retard se donner à lui.

Quand elle lui fit la confidence qu'elle devait être mère, David, plus embarrassé que repentant de sa faute, manda aussitôt Urie le Hittite à Jérusalem, dans l'espoir que cette visite couvrirait une situation fâcheuse. Urie arriva; il le traita en serviteur privilégié, presque en ami. Mais, soit entêtement de grognard qui se montrait rebelle aux douceurs de la vie quand ses compagnons d'armes couchaient sur la dure et que l'arche elle-même restait sous un abri rustique, soit dissimulation enjouée d'une clairvoyance qu'avaient mise en éveil les regards, les sourires et les rumeurs de ce milieu de soldats et de courtisans, l'officier, malgré les indications discrètes, les invitations affables et les roueries calculées de David qui s'abaissa jusqu'à l'enivrer, l'officier s'obstina à ne point aller passer les nuits sous son toit; il voulut à toute force demeurer au palais et, en serviteur fidèle, s'étendit pour dormir près des autres serviteurs du roi.

Très vite, David s'impatienta des échecs de sa perfidie; peut-être aussi qu'il songea dès lors à un mariage qui, en lui livrant l'objet de son amour, sauverait de plus les apparences. Toujours est-il qu'il se décida à faire disparaître ce mari gênant. La guerre en cours lui en fournissait un moyen discret et expéditif. Il écrivit à Joab une lettre (15) où il lui commandait de faire en sorte qu'Urie le Hittite fût tué dans une attaque, et, en congédiant son rival, il le chargea de porter à son exécuteur

---

pourrait aussi se demander si ce nom n'était pas hittite, comme le nom de Mariya ou certains noms de ville en *ya* cités par HROZNY, *Die Sprache der Hethiter*, au lexique.

Il est intéressant de noter en passant que les étrangers étaient alors assez nombreux dans l'entourage de David, et qu'on ne répugnait pas à leur donner pour femme une fille d'Israël. En dehors d'Urie la Hittite qui fit partie de l'ordre des « Trente » (II *Samuel*, XXIII, 39), David avait aussi utilisé les services d'un autre Hittite, Abimélekh (I *Samuel*, XXV, 6), qui porte un nom bien cananéen. Nous aurons à mentionner plus tard d'autres étrangers au service de David.

(15) On voit par ce détail à quel point l'écriture était de pratique courante à cette époque. Cela n'implique pas, naturellement, que David lui-même sût écrire, mais rien n'autorise à supposer qu'il ne le sût pas. Sur un détail de ce genre à l'époque des Juges, voir *Juges*, VIII, 14. Déjà au XIVe siècle les roitelets de Canaan correspondaient couramment avec le pharaon d'El-Amarna et les lettres découvertes récemment en nombre considérable à Boghaz-keuï, l'ancienne capitale des Hittites, obligent à penser que dès le XVe siècle on écrivait beaucoup.

cette lettre qui renfermait son arrêt de mort. Joab suivit aveuglément la consigne que lui donnait son maître. Il posta Urie à un endroit qu'il savait défendu par des soldats de choix. Un jour que ceux-ci, ayant tenté une sortie, se trouvaient refoulés et poursuivis par les Hébreux jusque sous les murs de Rabbâ, Urie tomba percé d'une flèche tirée par les archers postés sur la muraille. En recevant la nouvelle de ce sanglant échec qui avait coûté la vie à plusieurs de ses officiers, David s'emporta : n'était-ce pas une faute impardonnable de risquer des vies précieuses à lancer les combattants trop près des remparts ? Le messager essuya la colère du roi et expliqua de son mieux ce que la manœuvre avait eu d'imprévu, puis il ajouta, ainsi que le lui avait recommandé Joab : « Ton serviteur, Urie le Hittite, est mort aussi ». En un clin d'œil David fut apaisé et, changeant de ton, demanda avec douceur au messager de réconforter Joab pour qu'il ne prît pas trop à cœur cet incident regrettable : la mort frappe tellement à l'aveugle ! Il valait mieux n'y plus penser et hâter la chute de la ville par une opération plus énergique.

Bethsabée, ayant appris la mort de son mari, célébra les lamentations accoutumées et accomplit les formalités du deuil. Son deuil fini, David la prit pour femme et l'introduisit dans son harem où elle fut la favorite.

Cependant le siège de Rabbath-Ammôn touchait à sa fin. Joab s'empara d'abord de la Ville-des-Eaux, c'est-à-dire apparemment de la ville basse où l'eau abondait (16). Restait l'acropole dont la chute était indispensable à sa victoire. Il était à la veille de la prendre à son tour quand, par respect pour la dignité du roi, il pressa David de venir la conquérir en personne afin de n'être pas frustré de l'honneur de lui imposer son nom (17). David accourut avec la réserve des troupes, emporta les

(16) Il est assez curieux de constater que l'acropole d'Ammân fut prise par Antiochus III en 218 avant J.-C., à la suite de la découverte du souterrain par où les assiégés descendaient s'approvisionner en eau. Voir à ce sujet VINCENT, *Jérusalem antique*, p. 149. Mais, dans le cas de Joab, il doit plutôt s'agir de la prise de la Ville basse peut-être à la suite de l'obstruction ou du détournement du ruisseau qui la traversait.

(17) Les conquérants de l'antiquité changeaient parfois le nom des villes qu'ils avaient prises. On a déjà vu que David avait appelé « Ville-David » la forteresse de Sion enlevée aux Jébuséens, *cf.* II *Samuel*, V. 9: ce nouveau nom fut longtemps en usage. De même, Sennachérib, par exemple, donne à Elenzash le nom de Kar-Sennachérib, *cf. Prisme hexagonal*, colonne II, lignes 23-26.

derniers retranchements et recueillit ainsi les fruits et la gloire d'un triomphe longuement préparé. Il fit emmener de la ville un butin considérable; entre autres choses, il enleva à une idole de Milkom (18), le dieu d'Ammôn, une couronne d'or qui pesait un talent, un peu moins de cent vingt livres; il en ôta une pierre précieuse dont il se para désormais la tête. Les prisonniers faits tant à Rabbâ que dans les autres villes étaient fort nombreux; ils furent condamnés à fabriquer des briques au moule, à manier les scies de charpentiers ou les scies et les couteaux de fer des carriers (19). Les grands monarques d'Egypte et d'Assyrie n'agissaient pas autrement à l'égard de leurs captifs.

Cette glorieuse campagne n'effaçait point les torts de David envers Urie le Hittite et ne donnait pas le change à l'opinion. Celle-ci trouva une voix sur les lèvres d'un *nâbhî* au franc parler, qui se nommait Nathan. Il avait ses entrées au palais; David l'écoutait volontiers et avec respect (20). Or Nathan, poussé par une inspiration de Yahwè, vint trouver David et lui dit :

« Fais-moi donc connaître ton avis sur le cas que voici. Deux hommes étaient dans la même ville, l'un riche et l'autre pauvre. Le riche avait des moutons et des bœufs en grande abondance; le pauvre n'avait en tout qu'une seule agnelette toute petite qu'il s'était achetée. Il l'élevait et elle grandissait près de lui et de ses fils; de sa pitance elle mangeait; dans sa tasse elle buvait; entre ses bras elle couchait; elle était pour lui comme une fille. Mais il arriva du monde à l'homme riche, et il regarda à prendre sur ses moutons et sur ses bœufs de quoi servir au voyageur qui lui était venu; il prit l'agnelette de l'homme pauvre et la servit à l'homme venu vers lui ».

Et comme David, indigné de cette basse injustice, formulait la sentence qu'il croyait lui avoir été demandée, Nathan chan-

---

(18) Le nom de ce dieu est l'équivalent de Milk, Mélékh au Moloch, avec une terminaison à mimation.

(19) Sur ces détails où, par suite de deux erreurs de texte, on voyait des prisonniers sciés, coupés et jetés au four à briques, consulter CONDAMIN, *Revue biblique*, 1898, pp. 253 et suiv. Au lieu de *héébhîr* « il fit passer » (II *Samuel*, XII, 31) il convient de lire *héébhîd* « il fit servir », à cause du changement de R en D, méprise déjà signalée au cours de cet article; au lieu de « il plaça » de II *Samuel*, XII, 31, I *Chroniques*, XX, 3 porte « il scia », qui est une lecture fautive.

(20) Voir en particulier l'entrevue si importante racontée dans II *Samuel*, VII, 1-17, et la visite faite par Nathan à David pour hâter l'avènement de Salomon, I *Rois*, I, 11-31.

gea de ton et lui répartit avec assurance : « C'est toi cet homme ! » Puis l'intrépide *nâbhî*, parlant au nom de Yahwè, lui reprocha son ingratitude pour tant de bienfaits accordés ou tenus en réserve, lui jeta à la face son adultère secret avec Bethsabée et son assassinat perfide d'Urie le Hittite, et lui prédit, enfin, comme double châtiment de son double crime, que le glaive homicide frapperait parmi les siens et que, non plus dans le secret mais en présence du peuple et à la face du soleil, un déshonneur incestueux souillerait son harem (21).

Sous la vigueur des invectives et des menaces, David ne s'irrita point. Ces *nâbhîs* étaient les messagers de Yahwè; malheur à l'audacieux qui ne les écoutait pas ! Avec une franchise sans apprêt, avec un repentir sans excuses, ce roi qui aurait pu trouver des sujets complaisants pour voiler ses fautes, répondit seulement : « J'ai péché contre Yahwè ! »

Cet aveu humilié mérita à David son pardon personnel; son péché était effacé; il ne mourrait pas. Cependant il lui fallait expier pour que la stricte justice fût sauve (22). L'enfant que Bethsabée avait mis au monde tomba dangereusement malade. David, son père, se désolait. Il passa une semaine entière comme un pénitent ou un homme en deuil, se présentant devant Yahwè (23), se privant de nourriture, dormant à terre sur le sac, repoussant les encouragements de ses familiers et leurs invitations à se sustenter un peu; il voulait fléchir la colère

---

(21) Trois fils de David, Amnon, Absalom, Adonias mourront de mort violente : II *Samuel* XIII-XVIII; I Rois, I, II. La dernière menace se réalisera dans l'incident que rapporte II *Samuel*, XVI, 21-23; Ahitophel qui en fut l'instigateur, se trouvera être, intentionnellement ou non, le vengeur de l'outrage fait par David à l'honneur de sa famille.

(22) En stricte justice David qui avait fait tuer Urie devait être frappé de mort à son tour. On pensait alors que le sang versé par violence appelait l'effusion du sang versé en représailles: c'était le principe de la vendetta; on en trouve plusieurs applications dans l'histoire de David : voir par exemple II *Samuel*, XXI, l'extermination de la descendance de Saül exigée par les Gabaonites que ce roi avait voulu exterminer (verset 5), et les recommandations faites par David mourant à Salomon au sujet de Joab qui avait assassiné ses ennemis personnels I *Rois*, II, 5, 6. La perfection du repentir de David écarte de sa personne la vengeance de Yahwè; mais il paiera sa dette d'une façon détournée.

(23) Il semble qu'ici l'expression « chercher la face de Yahwè » (II *Samuel*, XII, 16) doive s'entendre d'une façon matérielle, c'est-à-dire d'une visite au sanctuaire de l'arche où l'on croyait Yahwè plus particulièrement présent; cette interprétation est confirmée par *ibidem* 20, où l'on voit David se rendre « à la maison de Yahwè ». Dans d'autre cas l'expression a un sens moins concret et peut s'entendre simplement de la prière faite avec l'intention d'appliquer plus fortement son esprit à la pensée de la présence divine.

divine et détourner par ses macérations la vengeance qui s'abattait sur cette victime innocente (24). Son enfant mourut pourtant le septième jour de la maladie. Ses serviteurs n'osaient le lui annoncer et chuchotaient entre eux. David qui s'en aperçut comprit que tout était fini. Il cessa aussitôt sa pénitence, se lava, s'oignit d'huile parfumée, changea de vêtements, puis, ayant été prier Yahwè dans son sanctuaire (25), il rentra chez lui et se fit servir à manger. Avec une simplicité étrange mais pleine de foi, il expliqua à ses serviteurs surpris et même choqués de sa conduite qu'il avait jeûné et pleuré aussi longtemps qu'il lui était resté un peu d'espoir que Yahwè pourrait épargner son pauvre enfant; mais maintenant que celui-ci était mort, quelque jeûne qu'il s'imposât, jamais il n'arracherait aux enfers l'être aimé qu'ils lui avaient ravi; il le retrouverait seulement quand son heure serait venue de descendre à son tour au séjour des morts.

David consolé consola Bethsabée. Ils eurent bientôt un autre fils qui reçut le nom de Salomon (26). A cette heureuse nou-

---

(24) L'importance que l'antiquité encore toute pénétrée des idées de l'organisation sociale fondée uniquement sur la famille attachait à la perpétuité de la race explique que, dans le cas présent, l'enfant de l'homme coupable participe à la faute de son père et, en conséquence, est qualifié pour payer à sa place. David essaie de souffrir tellement que son enfant n'aie plus rien à expier. Mais la justice était plus rigoureuse et ne se contenta point de cette substitution.

(25) Le texte dit « dans la maison de Yahwè ». II *Samuel*, XII, 20. Cette expression désigna plus tard le temple qui n'existait pas encore au temps de David. Il n'est pas nécessaire de voir dans l'emploi de ces mots un anachronisme; le sanctuaire de l'arche si rudimentaire qu'on le suppose comportait alors probablement autre chose que la simple tente qui abritait le coffre sacré. Si l'arche était déposée dans une salle ou sous un édifice spécial, cela suffisait pour que l'on pût parler de « la maison de Yahwè ». D'autres exégètes préfèrent voir en ces mots la trace d'un remaniement ou celle d'une négligence.

(26) Le sens de « Pacifique » que l'on donne au nom de Salomon est consacré par I *Chroniques*, XXII, 19, et s'appuie sur le sens du mot *shâlôm*: « paix, bon état intégrité, santé ». Mais, comme cela est le cas pour plusieurs noms portés par des Hébreux et empruntés au milieu cananéen, il est probable que « Salomon » avait une étymologie différente et qu'il ne signifiait « le Pacifique » que par une de ces interprétations accomodatices dont les Orientaux sont très friands et dont on trouve, dans la Genèse notamment, de nombreux et intéressants exemples (voir en particulier *Genèse*, XXIX, 31-XXX, 24). L'étymologie primitive la plus probable serait à chercher dans le nom divin S H L M que l'on retrouve sous cette même forme S H L M dans un nom propre phénicien, un palmyrénien, un babylonien, ou sous la forme S H L M N qui paraît être la plus ancienne, dans un nom moabite, un assyrien (*Shulmânu-asharidu*, Salmanasar) et plusieurs noms araméens. Sur cette question voir, entre autres, WINCKLER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e édition, p. 224 et LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, pp. 376 et 377. Peut-être faudrait-il attribuer la même étymologie primitive aux deux noms Jérusalem et Absalom.

velle, Nathan le *nâbhî* reparut au palais; il apportait cette fois un message de paix. Il déclara que « Yahwè chérissait » cet enfant; de là ce surnom de Yedhidhyâ, « Le chéri de Yahwè » qui lui fut donné. Cette pratique d'imposer des noms où entrait comme élément le nom de Yahwè ne faisait guère alors que commencer, sans doute à l'instigation des prophètes qui voulaient ainsi protester contre l'emploi trop répandu des noms cananéens; elle ne s'implantait encore que lentement. Aussi l'appellation de Yedhidhyâ ne parvint pas à supplanter celle de Salomon qui devait désigner pour l'histoire le plus grand roi d'Israël. Mais toute la gloire de Salomon n'a pas suffi pour plonger dans un éternel oubli la faute ignominieuse de ceux qui lui avaient donné le jour.

II. — Guerres contre les Araméens

Parmi ces incidents de famille, David gardait l'œil ouvert sur les Araméens qui constituaient un danger permanent sur sa frontière septentrionale. Leur fuite précipitée devant Rabbâ, leur défaite à Hêlâm n'avaient pas suffi à briser leurs forces ni à entraver leur centralisation d'une manière durable.

Il y avait alors à peu près deux siècles que, mettant à profit l'effondrement des principautés hittites et amorrhéennes du nord et du centre de la Syrie, ils s'étaient substitués à elles, comme les Hébreux avaient fait pour les Cananéens. Entre la grande boucle de l'Euphrate et la mer, dans la vallée de l'Oronte et dans la plaine de la Coelésyrie, sur l'Anti-Liban, l'Hermon et les collines de la haute Galilée, dans la région de Damas et les plaines qui s'étendent jusqu'au Yarmouk et au désert syrien, ils formaient au temps de David un ensemble de petits royaumes plus ou moins indépendants. Ils étaient déjà dans une situation prospère grâce à leur activité et à la richesse des pays qu'ils occupaient; ils étaient puissants car ils possédaient de nombreux chars de guerre et pouvaient faire appel, en cas de besoin, aux autres Araméens à peine fixés sur les rives du moyen Euphrate, qui n'attendaient qu'une occasion pour venir s'installer dans des contrées plus fertiles. Aussi leur première force d'expansion n'était-elle pas encore tombée et leurs

visées sur Canaan, mises en échec par l'invasion des Hébreux et celle des Philistins dans ce pays, pas encore abandonnées. Faute de pouvoir y conquérir alors des portions de territoire assez vastes, ils s'insinuaient parmi la population israélite dans le Galaad et dans la vallée du Jourdain (27), et épousaient les intérêts des Benè-Ammôn dans leurs conflits avec le roi de Jérusalem.

Par bonheur pour celui-ci, ils n'avaient pas encore atteint un degré de concentration tel qu'ils eussent pu lui opposer toutes leurs forces groupées. Entre leurs rois se produisaient des tiraillements que les derniers échecs subis en commun envenimaient encore. De même que les Hébreux mirent deux siècles et peut-être bien davantage pour arriver à ne former qu'un royaume unique sous le sceptre de David, ainsi fallut-il aux Araméens un temps notable pour que l'un de leurs chefs réussît à les rassembler presque tous sous son autorité.

Hadhadhézer, fils de Rehôbh, le roi de Çôbhâ, pensa qu'il serait ce chef puissant et glorieux. Déjà après la première affaire de Rabbâ il avait essayé de s'imposer à ses collègues; il en avait convaincu ou contraint un certain nombre de ranger leurs chars et leurs hommes de pied sous les ordres de Shôbhakh, son chef d'armée. Mais la déroute de Hêlâm lui avait porté un grave préjudice. Pourtant il dut ressaisir assez vite son prestige et son autorité. Un passage fort obscur semble nous le montrer en train d'obliger par la force quelques chefs araméens à reconnaître sa suprématie (28). Certains d'entre eux, comme

(27) La présence des Araméens dans le Galaad au temps de David paraît attestée par le nom araméen de Barzillay, le Galaadite, II *Samuel*, XVII, 27; leur présence dans le ghôr, par la mention d'un autre Barzillay, dont le fils, Adhriel, avait épousé Mêrabh, fille de Saûl, et qui demeurait à Abhêl-Mehôlâ, ville située dans le sud de la plaine de Beth-Shean. Ce nom Barzillay a une forme araméenne.

(28) Dans II *Samuel*, VIII, 5, on lit : « Et David frappa Hadhadhézer, fils de Rehôbh, roi de Çobhâ, quand il allait faire revenir sa main sur (pr. : dans) le fleuve ». Il y a ici deux difficultés grammaticales : d'abord on ne voit pas bien qui est le sujet de « il allait », David ou Hadhadhézer; puis l'expression « faire revenir sa main » est obscure. Le texte parallèle de I *Chroniques*, XVIII, 3, porte « pour établir sa main » que l'on peut traduire aussi « pour dresser sa stèle », « main » pouvant aussi désigner une « stèle » à cause de la forme de cette dernière comme dans I *Samuel*, XV, 12; voir aussi II *Samuel*, XVIII, 18. Mais ce sens de stèle ne convient guère avec le pronom possessif accolé à ce mot; on aurait eu plutôt « une stèle » comme dans I *Samuel*, XV, 12. Dans l'incertitude, il suffit d'entendre qu'il s'agit là d'un « retour » ou d'un « rétablissement » et de l'attribuer à Hadhadhézer plutôt qu'à David, parce que les noms avec pronom possessif sont plus proches du nom de ce premier roi. Une difficulté géographique complique encore cette question : l'hé-

celui de Damas, n'y faisaient pas trop de difficulté; mais d'autres s'y montraient tout à fait réfractaires, en particulier le roi de Hâmath, du nom de Tôoû (29). Ces appels à la centralisation ne pouvaient qu'inquiéter David. Aussi se jeta-t-il résolument sur Hadhadhézer. C'est peut-être dans le voisinage de Hâmath

---

breu dit simplement « sur le fleuve », mais le qerè, le grec, la Vulgate et les Chroniques disent « sur le fleuve de l'Euphrate », ce qui ouvrirait une perspective très large sur la puissance d'Hadhadhézer. Mais comme d'après I *Chroniques*, XVIII, 3, la rencontre entre David et Hadhadhézer va avoir lieu à Hâmath (de Çôbhâ), il n'est pas du tout sûr qu'il faille voir l'Euphrate dans le fleuve indiqué: il pourrait peut-être s'agir plutôt du Yarmouk ou mieux du haut Jourdain. Cette observation n'implique pas qu'Hadhadhézer n'avait aucun rapport avec les Araméens du moyen Euphrate; il jouissait de quelque autorité sur Damas (II *Samuel*, VIII, 5) et pouvait trouver des auxiliaires même au delà de cette dernière ville.

(29) La ville de Hâmath mentionnée ici n'est peut-être pas la Hâmath de l'Oronte, aujourd'hui Hâma, à plus de 175 kilomètres au nord de Damas. Il existait, en effet, deux Hâmath : « la grande Hâmath », celle de l'Oronte ainsi dénommée par *Amos*, VI 2, et d'après II *Chroniques*, VIII, 3, une « Hâmath de Çôbhâ »; il n'y a pas lieu, semble-t-il de douter de l'existence de cette seconde Hâmath, car le nom « Hâmath » qui signifie « garde, place-forte » est assez commun pour avoir été donné à plusieurs villes. De fait, dans la liste de Thoutmosis III, on a, au n° 16 une Hemtu qui pourrait bien être notre Hâmath, car elle se trouve citée au voisinage de Mêrôm (12), Damas (13) Abhêl (15), Bêroth (19), Tôbh (22), villes dont il sera encore question dans l'une des notes suivantes et qui nous éloignent toutes de la grande Hâmath. D'autre part, lorsque II *Rois*, XIV, 28, dit que Jéroboam II ramena sous l'autorité d'Israël « Damas et Hâmath », il ne peut guère vouloir parler de Hâmath sur l'Oronte; enfin Ezéchiel, XLVII, 16, mentionne sur la frontière septentrionale de l'Israël idéal les quatre villes de « Hâmath, Bêrôthâ, Sibhraïm, Hêlâm » (cette dernière dans le texte grec seulement), entre la frontière de Damas et la frontière de Hâmath (sur l'Oronte); or, si Bêrôthâ ne peut s'identifier que d'une manière assez précaire avec Barisch, au sud du Nahr el-Qâsimîyéh, Sibhraïm s'identifie fort bien avec Khirbet Senbarîyéh, près du Jourdain, à l'ouest de Dan-Qâdy, et nous avons vu que Hêlâm doit se chercher entre le haut Jourdain et le Hauran. On peut donc admettre l'existence d'une Hâmath dans le voisinage du coude que fait le Litany. La situation du Qalaat ech-Chaqîf, le Beaufort des Croisés, à l'intérieur de ce coude conviendrait admirablement à la position de Hâmath, sans compter que le nom de Beaufort pourrait apparaître comme un écho assez naturel de Hâmath « la place-forte ». Ce Beaufort qui domine et commande le défilé où s'engage le chemin de Damas à Sidon pourrait au surplus suggérer de l'expression « là où l'on va à Hâmath » (*Nombres*, XIII, 21; XXXIV, 8; *Josué* XIII 5; I *Rois*, VIII, 65; II *Rois*, XIV, 25; *Ezéchiel*, XLVII, 20; XLVIII, 1; *Amos* VI, 14; I *Chroniques*, XIII, 5; II *Chroniques*, VII, 8), expression par laquelle on désignait un point important de la frontière nord d'Israël, une interprétation plus séduisante que celle qui la rapporte à Hâmath la grande située si loin vers le nord. L'endroit « où l'on va, où l'on arrive à Hâmath » serait le point de la route qui avant traversé la haute Galilée et la plaine dite Merdj Ayoun arrive à la gorge de l'autre côté de laquelle se dresse le Qalaat ech-Chaqîf. En plaçant une Hâmath dans cette région nous utilisons des données bibliques et nous comprenons mieux la rivalité incessante (II *Samuel*, VIII, 10) qui existait entre Hâmath et Çobhâ du voisinage de l'Hermon. Notons enfin que cette situation s'harmoniserait fort bien avec le contexte quelque peu obscur de II *Chroniques*, VIII, 2-4, qui attribue à Salomon une intervention et des travaux dans la région du nord de la Galilée: ici Hâmath, encore indépendante de Çôbhâ au temps de David, est devenue « Hâmath de Çôbhâ », avant sans doute fini par succomber sous les entreprises d'Hadhadhézér ou de ses successeurs.

de Çôbhâ, en plein territoire araméen, qu'il le surprit (30). Cette fois encore il lui infligea une sérieuse défaite. Nous n'avons point de détails sur les péripéties du combat. Nous savons seulement que le butin, en dehors de nombreux prisonniers, fut considérable. Il s'y trouvait beaucoup de chevaux des chars ennemis. Mais David, qui avait là à bon compte les éléments d'une charrerie, l'arme la plus redoutable dans les combats d'alors, se sentit jeté dans un grand embarras. Céda-t-il à une défiance invétérée à l'égard des chars de guerre, à la crainte de ne pas avoir assez de fourrage et d'abris pour les chevaux, à l'appréhension de ne pouvoir suffire aux frais élevés de leur entretien, à la prévision d'un emploi peu aisé de cette charrerie dans un pays presque partout très montagneux ? Nous ne saurions le dire au juste. Toujours est-il que David fit couper les tendons des jarrets à la plupart des chevaux (31); il ne conserva qu'une centaine d'attelages qui furent peut-être essayés une fois ou l'autre à la guerre et dont quelques-uns purent servir aux jeunes princes pour parader en char à Jérusalem (32). Les idées des Hébreux n'avaient fait à peu près aucun progrès sur ce point important de l'armement depuis le temps fort lointain de Josué (33); il faut attendre Salomon pour les voir sortir de leurs usages arriérés (34).

David éprouva moins d'hésitation à prendre comme butin une quantité notable de métaux. Il fit porter dans sa capitale des pièces d'équipement garnies d'or dont se paraient les gardes ou les officiers d'Hadhadhézer (35); il pilla aussi les réserves

---

(30) C'est seulement I *Chroniques*, XVIII, 3, qui indique Hâmath comme lieu de la bataille et encore sous une forme locative avec mouvement qui est quelque peu suspecte; mais ce détail peut avoir été emprunté à un autre contexte où ce locatif était mieux en place.

(31) Cette explication des textes est liée au sens du verbe *iqqêr*, « couper les tendons des jarrets », sens qui paraît suffisamment établi par l'arabe et qui convient parfaitement à *Josué*, XI, 6, 9, où il est appliqué à des chevaux, comme à *Genèse*, XLIX, 6, où il l'est à des taureaux. Seulement dans les textes II *Samuel*, VIII, 4 et I *Chroniques*, XVIII, 4, comme il a pour complément le mot *rékhébh* qui signifie proprement « chars, charrerie, meute cavalière, hommes de chars ou cavaliers », il faudrait donner à ce mot, en ce seul passage, le sens de « chevaux » ou du moins « d'attelage de chars ».

(32) II *Samuel*, XV, 1; I *Rois*, I, 5.

(33) *Josué* énerva tous les chevaux de chars pris à la coalition cananéenne de Galilée, *Josué*, XI, 6, 9.

(34) Sur l'introduction de la charrerie comme arme de guerre en Israël sous le règne de Salomon, voir *Bulletin* 1919, pp. 73-76.

(35) II *Samuel*, VIII, 7. Le mot *shélet* est incertain de sens. Dans II *Rois*, XI, 10, il est employé avec le mot « lances »; et le passage parallèle de II *Chroniques*, XXIII, 9, leur ajoute des « boucliers »; dans *Cantique*,

de cuivre ou de bronze que ce roi avait recueillies ou amassées dans deux de ses villes, Tébhah et Berôthay (36). C'est par là que commença la richesse de Jérusalem et de ses rois. Métaux précieux et métaux utiles avaient été jusqu'ici assez rares aux mains des Hébreux; cette pénurie était en même temps la marque et l'une des causes de leur retard en civilisation. Grâce au bonheur des armes de David, ils vont bientôt regagner les peuples voisins qui les devançaient de loin pour la plupart. Salomon utilisera avec prodigalité et magnificence pour le temple, le palais, les édifices publics et la charrerie les métaux enlevés par son père à tous les peuples d'alentour et accumulés par lui dans les trésors de Yahwè et de Ville-David (37).

Cette nouvelle victoire de David sur les Araméens semble avoir causé un grand émoi parmi eux. Les uns s'en réjouirent

---

IV, 4 et *Ezéchiel*, XXVII, 11, les *shelâtim* sont suspendus à la muraille; enfin dans *Jérémie*, LI, 11, on lit : « Aiguisez les flèches, remplissez les *shelâtim* » et ici le sens de « carquois » est assez naturel. Ce sens conviendrait bien aussi à II *Chroniques*, XXIII 9, qui distingue ces objets des boucliers. En assyrien, *Shaltou* est un objet dans la composition duquel entre le cuir, ce qui n'exclut nullement le sens de « carquois »; en arabe, *shaltou* signifie « couteau ». En somme le sens de « carquois » est pour le moins aussi acceptable que celui de « bouclier ». Les versions étaient aussi embarrassées que nous pour traduire ce mot.

(36) Tébhah est mentionnée dans la liste de Thoutmosis III, au n° 6, sous la forme D (e)-b-hu, ainsi que dans la correspondance d'El-Amarna, lettre 179 de l'édition de KNUDTZON. Bêrôthay, qui est un nom plus commun signifiant à peu près « les Puits », pourrait se retrouver dans la liste de Thoutmosis III au n° 19 sous la forme Bi-a-ru-tu ou au n° 109 sous la forme Bi-e-ru-tu. On a identifié cette seconde ville avec Bereitan à quelque distance au sud de Baalbek, dans une région où l'on a trouvé du fer, du cuivre et même, dit-on, de l'or; mais, si les identifications proposées ci-dessus pour la zone occupée par les Araméens sont assez exactes, Bereitan serait trop au nord pour entrer en ligne de compte. Il serait plus tentant d'assimiler cette Bêrôthay à la Bêrôthâ d'*Ezéchiel*, XLVII, 16, et, comme on l'a vu, de la situer au sud du Nahr el-Qâsimîyéh. Ce serait d'autant plus vraisemblable que dans la liste de Thoutmosis III on a la série suivante : 12. Marama (Mêrôm de *Josué*, XI, 5, 7 dans la haute Galilée); 13. Damas; 15. Obira (une Abhêl de la haute Galilée); 16. Hemtu (Hâmath supposée ci-dessus comme située vers le coude du Litany); 19. Biaratu (proposée comme équivalent de Bêrôthay); 22. Tubey (le Tôbh araméen au sud du coude du Litany). Quant à la situation de Tébhah, elle pourrait, si l'on admet les suggestions de W. MAX MUELLER, *Die Palaestinaliste Thoutmosis III*, pp. 9-10, être fixée approximativement entre la Merdj Ayoun et le sud de la Békaa ou Cœlésyrie; dans la liste on a : 5. Ayn-Shau (peut-être équivalent à Schouweya sur le flanc occidental de l'Hermon; 6. Debhu (soit Tébhah); 10. Kamati (peut-être Qâmid el-Loz, dans la Békaa, au nord-ouest de l'Hermon).

L'incertitude de ces localisations qui ne sont qu'approximatives ne permet pas de voir si ces deux villes où David trouva tant de bronze ou de cuivre étaient les lieux mêmes de l'exploitation ou des entrepôts pour des quantités de métal telles qu'il valait la peine de les signaler.

(37) II *Chroniques*, XVIII, 8, spécifie que le bronze rapporté par David servit à Salomon pour faire fondre la mer d'airain, les colonnes et tout ce qui était en bronze. Une addition semblable se trouve dans le grec de II *Samuel*, VIII, 7, 8.

presque, tel ce Tôoû de Hâmath, qui se chamaillait sans cesse avec Hadhadhézer et n'était pas fâché de le voir humilié dans ses prétentions à la suprématie et diminué dans ses moyens de la conquérir. Il envoya à David une ambassade sous les ordres de son fils Haddouram avec des compliments et avec des objets d'argent, d'or et de bronze qui pourraient bien avoir représenté l'hommage quelque peu forcé d'un tributaire (38). D'autres Araméens ne s'accommodèrent pas aussi vite de la victoire du roi d'Israël. Ceux de Damas accoururent à la rescousse d'Hadhadhézer vaincu; mais il était trop tard; ils subirent à leur tour une déroute si complète que David les astreignit à lui envoyer un tribut périodique et à supporter chez eux ses préposés qui s'occupaient du prélèvement des redevances et de la protection des trafiquants hébreux.

Par ces victoires répétées sur les Araméens David dut s'acquérir aux yeux de son peuple un mérite que l'on ne saurait apprécier assez haut. Les Philistins repoussés, c'étaient les Araméens qui étaient, à l'heure présente, les ennemis les plus dangereux pour Israël. David arrête leur progression vers les territoires hébreux, les oblige à marquer un temps d'arrêt dans leur concentration, réduit leur force militaire en hommes et en chars, leur enlève une partie de leurs richesses, et, en favorisant les transactions commerciales de ses sujets parmi eux, fait entrer Israël en contact étroit avec une civilisation plus avancée.

Il restait toutefois un point noir au milieu de ces brillants succès. C'est sans doute du temps de David et à l'occasion du trouble que ses interventions avaient produit en Aram, que Damas commença à prendre cette place prépondérante qu'elle occupera non sans gloire pendant deux siècles. Un certain Rezôn, fils d'Elyâdha, qui avait servi Hadhadhézer aux jours de son ambition, l'abandonna à l'heure de sa détresse; il groupa autour de lui des compagnons d'aventures à la tête desquels il s'adonna à la razia. Un coup de main heureux le rendit maître de Damas; il s'y installa avec ses hommes, devint roi et fonda une dynastie. A peine David eut-il disparu qu'il reprit contre Salomon la politique aggressive de ses prédécesseurs (39); elle

(38) Les représentations égyptiennes et assyriennes offrent souvent des tableaux où se voient des ambassades chargées de vases d'or, d'argent et de bronze; les inscriptions victorieuses les mentionnent souvent.
(39) Sur ces faits voir I *Rois*, XI, 23-25 et *cf. Bulletin*, 1919, pp. 145-147.

ne cessera plus désormais jusqu'à la tourmente assyrienne où sombreront, à dix ans de distance, Damas et Samarie. Si brillantes et si fructueuses qu'elles eussent été, les victoires de David n'avaient donc pu réussir à atteindre un résultat définitif.

III. — Guerres contre Edom et Moab

Après la défaite et la pacification des pays araméens, David n'avait plus rien de fâcheux à redouter sur sa frontière septentrionale. Il n'eut cependant pas le loisir de faire goûter à ses soldats le repos si doux de la paix. Tout au sud de son royaume, les Edomites, profitant des tracas que lui avaient suscités la menace des Araméens, les préparatifs de la campagne dirigée contre eux puis l'organisation de la victoire, s'agitaient avec quelque arrogance et venaient saccager jusque dans le Négeb les terres et les troupeaux des Calibbites et des Qênites, ces amis et ces alliés fidèles de David depuis le temps de ses démêlés avec Saül (40). Les atteindre pour les châtier n'était pas chose très aisée. Leur pays confinait au désert; les villes peu nombreuses étaient souvent retranchées au milieu de rochers d'un accès difficile; les chemins mal tracés ne pouvaient être suivis que sous la direction de guides qui connaissaient les points d'eau et qui sauraient déceler les embûches (41). Aussi la tradition juive a-t-elle peut-être eu raison d'attribuer à David tout au moins un fragment de psaume qui semble bien décrire la joie triomphante qu'inspirait à ce roi la série de ses victoires passées et l'hésitation inquiète que lui causait l'entrée en campagne contre Edom (42).

---

(40) Leur présence dans le Négeb est attestée par le lieu de la bataille qui va se livrer.

(41) Voir ci-dessous le fragment du *Psaume* LX (Vulgate, LIX), 11.

(42) Le psaume LX est attribué à David par les données traditionnelles de son titre; les versets 7-14 sont reproduits dans le psaume CVIII (Vulgate CVII). Les versets 8-11 traduits dans le texte, sont particulièrement intéressantes au point de vue historique. On ne peut établir avec certitude qu'ils émanent de David; de fait les conquêtes dont il y est parlé conviennent au règne de ce roi, mais elles se renouvelèrent à l'époque de Judas Macchabée et de ses successeurs. Mais en faveur de l'attribution à David on a quelques raisons à faire valoir : le cachet antique de la langue avec ses images très concrètes; le fait que ces vers ont été utilisés deux fois dans les psaumes comme s'il s'agissait d'une pièce à laquelle on tenait particulièrement; la difficulté, l'impossibilité de trouver un prince macchabéen qui pût se glorifier d'avoir remporté lui seul

J'exulte d'allégresse en lotissant Sichem;
Je mesure au cordeau la Vallée de Soukkôth;
Galaad est à moi, à moi est Manassé;
Ephraïm est le casque qui me protège la tête
Et Juda est mon sceptre;
Moab est le bassin dans lequel je me lave;
Sur Aram je jette ma sandale;
Contre les Philistins je crie très haut victoire.

Mais qui me conduira à la Ville fortifiée ?
Qui, jusques en Edom, me servira de guide (43) ?

Sa confiance en Yahwè réconforta David. Il joignit les Edomites et écrasa leurs principales forces dans le Val du Sel, à l'est de Bersabée (44). Les Edomites ne se tinrent point pour réduits; Joab eut encore à battre leur pays avec quelques contin-

---

toutes ces victoires; alors que David, lui, pouvait s'en glorifier; enfin cette circonstance que la guerre contre Edom semble bien avoir été la dernière grande campagne de David (II *Samuel*, VIII, 13), et que le psaume (verset 11) suppose précisément une hésitation ou une appréhension avant de l'entreprendre. Winckler lui-même attribue ce psaume à une période ancienne et lui trouve autant de valeur historique qu'à l'élégie sur la mort de Saül et de Jonathas, au cantique de Débora et aux autres chants antiques; voir *Geschichte Israels*, II, pp. 204-206.

(43) Les documents dont nous disposons pour l'histoire de David ne nous disent rien sur une intervention contre Sichem et la vallée de Soukkôth. Toutefois il n'est pas invraisemblable que Sichem et son territoire où, malgré les hécatombes d'Abhimélekh (*Juges*, IX, 40-54), beaucoup de Cananéens devaient subsister, eut à pâtir du développement de la royauté hébraïque. Il en fut ainsi pour les villes cananéennes de la plaine de Yizreël dont il ne nous est pas dit comment elles furent soumises et qui pourtant le furent sûrement puisque Salomon les compte parmi les chefs-lieux de ses préfectures. Quant au lotissement de Sichem et de Soukkôth, il pourrait avoir eu lieu quand le roi et ses grands se partagèrent les dépouilles des vaincus. Il sera parlé plus tard de la formation de cette nouvelle aristocratie dont les premiers membres avaient été tout d'abord de simples aventuriers. — Galaad et Manassé désignent les pays hébreux de l'Outre-Jourdain où David devait trouver une entière fidélité quand tout l'Est du Jourdain le trahissait. — Ephraïm et Juda représentent les deux portions de la nation hébraïque; ils formaient le double appui de la royauté de David. — Moab est traité comme un vil objet dont on tire pourtant parti: la guerre et l'écrasement de Moab feront ci-dessous l'objet de quelques lignes. « Aram » est une correction pour « Edom »; elle est conjecturale puisque le texte et les versions portent bien Edom; mais cette correction est trop fréquemment nécessaire dans d'autres passages de la Bible pour qu'elle puisse paraître exorbitante ici. En effet, même si le présent passage ne se rapportait pas à David, comment le poète pourrait-il dire « qu'il jette sa sandale sur Edom » alors qu'un verset suivant il se demande non sans anxiété « qui le guidera en Edom » ? Et si, comme on le peut croire, ce passage se réfère à David comment Aram aurait-il pu ne pas être mentionné dans un tableau de victoires ? L'acte de « jeter la sandale » marque une prise de possession dédaigneuse. — Les victoires de David sur les Philistins sont bien connues. — La « Ville fortifiée » de Moab a pu vouloir signifier Pétra; mais nous ne pouvons en être sûr.

(44) On croit en retrouver le nom dans le ouâdy el Milh, ou ouâdy du Sel, qui continue vers l'est le ouâdy es-Seba de Bersabée.

gents (45). Six mois durant il lui fallut surprendre des guérillas insaisissables sans pouvoir toujours éviter leurs attaques imprévues; il y perdit un certain nombre d'hommes dont il devait arracher les cadavres aux mutilations sauvages de l'ennemi. Aussi s'acharnait-il à rendre les rebelles édomites moins entreprenants et l'occupation israélite moins précaire en exterminant systématiquement les habitants mâles qu'il pouvait saisir.

Parmi ceux qui échappèrent à cette poursuite rigoureuse se trouva un jeune enfant de la race royale d'Edom, nommé Hadhadh. Sauvé par quelques serviteurs de son père, il se réfugia d'abord dans le pays de Madian; mais n'étant pas en sûreté là non plus, il gagna le désert de Paran d'où, guidé par des hommes du pays, il réussit à atteindre l'Egypte (46). Le pharaon l'accueillit à bras ouverts, trop heureux qu'il fut de se préparer dans ce noble fugitif un allié éventuel pour le jour où il se déciderait à reparaître dans ses domaines de la Syrie méridionale. Ayant grandi à la cour, le jeune prince édomite reçut en mariage la sœur d'une des femmes du pharaon, qui se nommait Tahpenès; il eut d'elle un fils, Genoubhath, que la reine fit élever avec les enfants royaux. En attendant qu'Hadhadh relevât le trône de ses pères, les Hébreux occupaient son royaume. Edom fut sans doute dès lors soumis par eux jusqu'au golfe Elanitique par où ils avaient accès à la Mer Rouge, et des préposés établis à demeure dans le pays reçurent la tâche de pressurer les survivants, de protéger les colons et marchands hébreux qui s'y installèrent, de prélever les taxes de droit sur les caravanes d'Egypte, de Syrie et d'Arabie qui se croisaient à ce carrefour de voies maritimes et de routes continentales et transportaient des marchandises de prix venues de contrées lointaines et mystérieuses.

A une époque que nous ne pouvons fixer David entreprit aussi une campagne contre les Moabites (47). Aux jours de sa vie errante, il avait été leur demander un abri pour son père

(45) Sur ces suites de la campagne d'Edom nous sommes renseignés par I *Rois*, XI, 14-22; voir *Bulletin*, 1919, pp. 142 et suiv.

(46) Le pays de Madian, situé au sud d'Edom, s'étendait de part et d'autre de l'Arabâ méridionale et du golfe Elanitique. Le désert de Paran se trouvait à l'ouest du pays de Madian, dans la portion centrale de la péninsule du Sinaï.

(47) Si le fragment du psaume LX, étudié ci-dessus est bien de David, on pourrait conclure que la guerre de Moab précéda celle d'Edom en comparant les versets 10 et 11.

et sa mère, et il l'avait obtenu. Mais le changement de sa destinée ainsi que des raisons moins générales que nous ignorons modifièrent du tout au tout la cordialité confiante de ces premières relations. Entre les anciens amis se déchaîna une guerre atroce, à la fin de laquelle David victorieux recourut à une mesure sanglante qui devait être nécessaire, car il ne s'y décida point au cours de ses autres guerres : au lieu de condamner les captifs aux travaux forcés, il les fit coucher à terre, mesura leurs rangs au cordeau et en fit exécuter deux cordeaux sur trois (48). Le reste eut la vie sauve, mais le pays fut naturellement astreint à payer un tribut.

∴

Telles furent, dans leurs grandes lignes et avec les quelques détails que la Bible nous a conservés, les guerres extérieures entreprises par David après qu'il eut libéré son territoire du joug philistin. Elles eurent tout à tour pour théâtres toutes les frontières du royaume. Aussi apparaissent-elles moins, dans l'ensemble, comme des tentatives de conquêtes lointaines que comme des efforts vigoureux faits par une nation jeune et ardente pour se donner de l'air et avoir ses coudées franches en opérant une énergique poussée contre les peuples qui l'entourent, la pressent et parfois la serrent de trop près.

On vient de voir comment et avec quel bonheur David y réussit. Grâce à lui le royaume d'Israël atteignait en quelques années une extension qu'il ne réalisa jamais plus, pas même du temps de Salomon. Il comprenait d'abord tous les pays peuplés d'Hébreux, « de Dan à Bersabée » — selon une formule souvent reprise mais qui se vérifiait alors pour la première fois — et des confins de la plaine côtière aux établissements rubénites, gaditès, galaadites, disséminés sur le revers et la bordure du plateau montagneux de l'Outre-Jourdain. C'était là le royaume

(48) C'est là un exemple de la décimation connue dans l'histoire romaine, mais exécutée ici dans une proportion plus élevée. Dans le grec B ou *Vaticanus*, deux cordeaux de Moabites sont mis à mort sur quatre; dans la Vulgate, un sur deux. On entend bien que, dans le cas présent, comme dans les mesures de répressions de Joab en Edom et en général dans tous les massacres de ces temps antiques, il s'agit de l'exécution des ennemis que l'on pouvait saisir. Ne connaissant ni le nombre des prisonniers moabites, ni les raisons des sévices dirigés contre eux, nous ne pouvon taxer David que de sévérité.

proprement dit, le pays où l'on servait Yahwè et qui avait David pour roi.

Tout autour se déroulait une ceinture de peuples soumis ou tributaires; à l'ouest, les Philistins, resserrés et retenus le long du littoral; au sud, les nomades et les semi-sédentaires comme Amaleq sévèrement châtiés pour leur pillage et appauvris par les contre-razzias, puis les Edomites décimés, exploités par les préposés royaux et laissant ouverte, sur la Mer Rouge et sur l'Arabie, une voie d'accès dont la possession garantissait l'avenir commercial du royaume de Jérusalem; à l'est, les Moabites et les Benè-Ammôn subjugués à la suite de durs combats, payant des redevances et fournissant des esclaves pour d'utiles corvées; vers le nord enfin, les Araméens arrêtés dans leur marche sur le Jourdain et la mer, astreints au tribut et tenus de faciliter le passage et les transactions des marchands hébreux.

Au delà de ces vaincus, des alliés ou du moins des associés entretenant avec David des rapports empreints de cordialité jalonnaient les dernières zônes d'influence de la jeune monarchie. C'étaient les Phéniciens qui trouvaient chez elle un débouché bien achalandé pour les produits de leur pays comme pour leurs marchandises exotiques et qui lui savaient gré d'une organisation propre à assurer la sécurité des routes et à favoriser les relations toutes pacifiques de leur commerce. C'était Tôoû, le prince araméen de Hâmath, qui, en reconnaissant la suprématie de David, comptait aussi sur lui pour défendre son indépendance contre les tendances unionistes de ses voisins accaparants. Sans doute, enfin, c'était aussi l'Egypte qui, ne se désintéressant jamais de ce pays de Canaan qu'elle revendiquait comme une annexe de son empire, venait peut-être d'y reparaître pour mettre à la raison les Philistins trop remuants (49) et qui, en tout cas, ne pouvait encore voir que d'un œil favorable la naissance d'un royaume moins dangereux pour elle que ces aventuriers puisqu'il pouvait faciliter le passage de ses caravanes ainsi que l'échange et le trafic des produits nécessaires ou utiles aux deux pays (50).

(49) Sur cette hypothèse assez plausible, voir *Bulletin*, 1911, p. 20, n. 1.

(50) On voit, d'après ces données historiques, dans quel sens il convient de parler de « l'empire de David ». En réalité son royaume propre ne renfermait que les pays hébreux; les autres Etats qui étaient en dehors des frontières d'Israël-Juda, ne lui appartenaient pas; il y avait des princes en Philistie, des rois en Moab, en Ammôn, en Aram; seul

Ce nouvel équilibre politique des pays de la Syrie méridionale en modifiait notablement la physionomie. Autrefois, surtout pendant l'occupation et l'hégémonie égyptiennes, cette région s'était trouvée morcelée en un grand nombre de petites principautés indépendantes ,jalouses, rivales les unes des autres. Désormais, les nationalités ayant rapproché ou finissant d'unir leurs groupes épars, on ne voit plus guère que des royaumes déjà solidement organisés ou bien près de l'être. Les disputes et les unions de villages ou de villes s'effacent devant les rivalités et les alliances de peuples. On agite toujours de petites questions d'intérêt local, mais la politique internationale préoccupe aussi maintenant les esprits à cause des ambitions des peuples qui se heurtent.

D'autre part, les produits du sol et ceux de l'industrie, les métaux utiles et les métaux précieux, les marchandises rares et luxueuses des régions lointaines circulent plus activement partout grâce à la paix qui favorise le travail, encourage le trafic, assure le libre passage, et même grâce à la guerre qui par les rafles de butin et la perception des tributs fait affluer dans le pays vainqueur des produits et des objets nouveaux capables de promouvoir rapidement son progrès. Aussi, chez tant de pauvres gens hier encore péniblement courbés sur la glèbe, marchant indolemment derrière leurs troupeaux, ballottés par les discordes civiles, appauvris par les razzias des nomades, décimés par les guerres étrangères, voici que tout d'un coup les yeux s'ouvrent sur des horizons plus larges; on y rêve de richesse; on y aspire au bien-être; le désir du gain y pousse aux initiatives : Salomon n'a plus qu'à paraître pour qu'Israël le suive au bout du monde afin d'en rapporter de l'or.

---

le pays d'Edom était sans roi, mais David n'y avait que des « préposés » et ne l'avait pas annexé à sa couronne. On trouvera ailleurs deux preuves parlantes de cette situation politique. Lors du recensement des sujets de son royaume, les recenseurs, Joab à leur tête, ne parcourent que le territoire hébreu: nous connaissons leur itinéraire (II *Samuel*, XXIV, 5-8); il n'en dépasse point les limites: c'est le même territoire qui est réparti entre les diverses préfectures de Salomon (I *Rois*, IV, 8-19). Tout ce qui était au delà pouvait reconnaître dans une certaine mesure l'autorité du roi de Jérusalem et lui payer le tribut; mais ces territoires étrangers n'appartenaient nullement au domaine de la couronne. En particulier l'Euphrate n'a jamais été la frontière d'Israël: seulement les Araméens installés le long du cours moyen de ce fleuve qui pouvaient avoir partie liée avec les Araméens de Damas subissaient par contrecoup l'influence de la politique de David. C'est là ce que les faits autorisent tout au plus à dire. Les formules très amples qui se rencontrent ici ou là dans la Bible ne peuvent guère être comprises que comme tous les protocoles des monarques orientaux.

Dans cette transformation générale, due pour une part à cette conjoncture que les Assyriens étaient alors retenus loin de la Syrie méridionale et que les Egyptiens, s'ils y reparaissaient, n'y reparaissaient que pour mettre de l'ordre, les Hébreux occupent d'abord la première place. Ils en sont redevables à la clairvoyance, à l'énergie, à l'habileté, au succès qui marquent toutes les entreprises de David quand il s'agit pour lui d'accomplir sa mission. Roi, il réussit à unir les Hébreux en un corps de nation malgré les tendances particularistes des tribus et malgré le fractionnement géographique des territoires qu'elles occupent; guerrier, il entraîne ses armées bien loin du pays où l'on vivait jusque là cantonné. Il développe ainsi une vie nationale intense, ouverte à de grands espoirs, et qui ne peut plus se tenir enfermée dans les limites étroites du village qui se blottit comme un nid paisible dans le sein d'une vallée ou qui se dérobe comme un repaire sauvage dans un recoin de la montagne. Tant de victoires remportées sur les ennemis qui l'avaient si souvent effrayé et meurtri mettaient dans l'âme d'Israël plus de piété, plus de joie, plus d'entrain; il se sentait comme soulevé hors de lui-même et aspirait à un épanouissement complet de toutes les forces nouvelles ou renouvelées qui fermentaient en lui. Israël, devenu un grand peuple, goûtait la fierté de vivre, et David, couronné de gloire, jouissait, malgré les menaces de Nathan, du bonheur d'être roi.

Louis DESNOYERS.

NOTES SUR LES TEXTES RELATIFS AUX GUERRES EXTÉRIEURES DE DAVID

I. — Les guerres extérieures de David, abstraction faite de ses campagnes contre les Philistins qui sont exposées à part, nous sont connues par deux passages de la Bible : A. II *Samuel*, VIII, 1-14 et son parallèle I *Chroniques*, XVIII, 1-13; B. II. *Samuel*, X-XII et son parallèle I *Chroniques*, XIX-XX, 3. Le texte des *Chroniques* reproduit celui de II *Samuel* avec de nombreuses différences de détails qui n'en changent point la teneur ni l'aspect général et qui montrent avec quelle liberté respectueuse l'écrivain sacré reproduisait ses sources. Quelques détails sont ajoutés, par exemple II *Chroniques*, XVIII, 3 : « vers Hâmath »; XIX, 6 : « 1.000 talents d'argent »; 7 : « en avant de Madaba », détails qui peuvent avoir quelque valeur puisqu'ils paraissent bien empruntés à une source plus complète que II *Samuel*. D'autres détails qui paraissent nouveaux doivent plutôt être dus à une lecture défectueuse de II *Samuel*, par exemple, XVIII, 12 : « Abhishay, fils de Serouyâ », au lieu de « David (se) fit un nom (?) à son retour de... » dans II *Samuel*, VIII, 13; XIX, 6 : Aram Naharaïm » et « 32.000 chars », *cf.* II *Samuel*, X, 6 : XIX, 18 : « 7.000 chars », au lieu de « 700 chars » dans II *Samuel*, X, 18. Enfin deux suppressions, dont la seconde est très longue, caractérisent le procédé d'idéalisation du Chroniqueur, qui a biffé dans II *Samuel*, VIII, 2, ce qui concerne les exécutions de Moabites, et qui a omis II *Samuel*,

XI, 2-XII, 29 où est raconté le double crime de David avec son châtiment immédiat; c'est par un scrupule analogue que, au lieu de : « les fils de David étaient prêtres » (II *Samuel*, VIII, 18), il a écrit ; « les fils de David étaient les premiers à côté du roi » (I *Chroniques*, XVIII, 17).

Les *Chroniques* n'étant ici qu'une copie tronquée du passage de II *Samuel*, il suffira, après ces remarques, de considérer les deux passages A, II *Samuel*, VIII, 1-14 et B, *ibidem*, X-XII.

II. — Le passage A énumère une série de guerres contre 1. les Philistins; 2. Moab; 3. Hadhadhézer, roi araméen de Çobhâ; 4. Aram de Damas, venu au secours d'Hadhadhézer; 5. Edom, au retour de la campagne contre Aram; entre 4 et 5, les versets 7-12 mentionnent le riche butin consacré par David à Yahwè. On remarquera certaines expressions qui reviennent deux ou trois fois : « ... devinrent pour David des serviteurs apportant le tribut », vv 2, 6, 14; — « (David) plaça des préposés dans... », vv. 6,14; — « Yahwè sauva David en toutes ses entreprises », vv. 6, 14.

Tout cela donne au passage A l'aspect d'un sommaire très succinct des campagnes de David roi, et, avec la liste des grands officiers qui lui fait suite (vv. 15-18), il rappelle tout à fait la conclusion du règne de Saül dans I *Samuel*, XIV, 47-51. Aussi a-t-on pu penser que A marquait soit la fin d'une première période du règne de David, soit la fin d'une histoire de David avant qu'on y eut ajouté ou après qu'on en eut supprimé II *Samuel*, XIII-XX qui se termine par une autre liste des officiers de David. La présence des appendices XXI-XXIV confirmerait ces manières de voir; elle montre, en tout cas, comme le fait aussi, du reste, la nouvelle édition donnée par le Chroniqueur, que la composition de notre livre de Samuel ne se fit pas d'un seul jet; on en trouvera ailleurs d'autres preuves aussi manifestes.

La valeur historique de ce passage A n'est pas matière à discussion; il vaudrait mieux pouvoir préciser de quelle nature était la source d'où il a été extrait, tradition, récit, annales, inscription. En tout cas, le document utilisé devait être assez développé, car le détail relatif aux présents de Tôoû n'en a été emprunté que parce qu'il fournissait au rédacteur ou au glossateur l'occasion de souligner la pieuse générosité de David; d'autres détails accompagnaient, sans nul doute, celui-là.

III. — Le passage B est d'un tout autre aspect. Le récit y a pour pivot l'épisode de l'adultère de David. La guerre contre les Benè-Ammôn et leurs alliés les Araméens explique l'absence d'Urie, le mari de Bethsabée, et la mort de l'enfant adultérin est le dénouement expiatoire de l'épisode. De ce tout présenté en des pages très vivantes, il conviendrait peut-être de détacher XII, 1-15 b et 25 où est racontée l'intervention du prophète Nathan; il semble que ce récit émouvant dont la langue n'est pas dépourvue d'une certaine emphase (voir XII, 8-12, la fin est en désordre) a été intercalé dans le récit de la guerre d'Ammon et de l'adultère de David, récit qui est, au contraire, caractérisé par un ton très calme, même dans la page touchante où est racontée la mort de l'enfant. On peut imaginer qu'il y a là une addition due à un rédacteur de l'école prophétique qui connaissait ou appréciait mieux que l'autre auteur le rôle joué par Nathan auprès de David. Il est moins indiqué d'enlever à ce premier auteur le fragment X, 15-19, qui décrit la défaite des Araméens à Hêlâm (voir DHORME, *Les livres de Samuel*, pp. 350, 351, 363); ce passage ressemble tout à fait, par sa langue, au précédent (« il vit (ils virent) que... », « se mettre en ligne en face de... », « s'enfuit de devant de... »); ni la présence de David, qu'on retrouvera en personne devant l'acropole de Rabbâ, ni la mention de l' « au delà du fleuve », qui se réfère aux Araméens de l'Outre-Jourdain et non à ceux de l'Euphrate, ne peuvent faire difficulté et obliger à voir la main d'un rédacteur nouveau dans ce passage.

Quant au milieu littéraire où ce passage B (déduction faite de XII, 1-15 b, 25) aurait pris naissance, il est probable que c'est le même que celui qui produisit les beaux chapitres de la révolte d'Absalom et des intrigues d'Adonias. La mention de l'arche dans II *Samuel*, XI, 11 comme au moment de la fuite de Jérusalem, *ibidem*, XV, 24, 25, l'absence de réflexions religieuses d'un caractère prophétique apparent, sembleraient indiquer la main d'un prêtre, mais d'un prêtre de l'école sacerdotale à ses débuts, quand elle n'était pas encore touchée par la hantise du ritualisme.

IV. — Quels rapports existent entre A et B ? Ce qui vient d'être dit de l'un et de l'autre montre assez qu'ils n'appartiennent pas à la même main ou, tout au moins, que les préoccupations qui ont présidé à leur rédaction ne sont pas identiques. De plus, il suffit d'examiner le contenu de A pour voir qu'il n'est pas un résumé de B. Celui-ci, en effet, ne raconte que la guerre contre les Benê-Ammôn et incidemment deux rencontres avec les Araméens; or, si A parle bien des Araméens, il ne fait aucune mention de la campagne contre les Bene-Ammôn, qui en valait pourtant bien la peine, puisqu'elle se termina par la chute de la redoutable capitale ammonite. Dire que la mention de Moab dans A comporte implicitement celle des Benê-Ammôn ne paraît pas une solution heureuse. D'abord, en effet, les deux appellations sont trop distinctes pour que l'une d'elles pût servir à désigner les deux peuples; puis, alors que dans A les prisonniers sont massacrés aux deux tiers, dans B ils sont utilisés pour les corvées de construction; enfin, B est si développé qu'on pourrait s'attendre à y trouver la mention des Moabites, s'ils étaient en cause, comme on y trouve celle des Araméens. Il convient donc d'admettre deux guerres distinctes une contre Moab, l'autre contre Ammôn.

Il n'y a donc en réalité, qu'un point de contact entre A et B; c'est que tous deux parlent des Araméens. Mais, comme ils sont distincts sur tous les autres points, il convient de se demander si même, en ce cas, leur rapprochement n'est pas plus apparent que réel. Ils pourraient, en effet, parler l'un et l'autre des Araméens sans qu'ils eussent en vue la même campagne. Or, c'est ce qui paraît fort probable si l'on compare VIII, 3-10 de A avec X, 15-19 de B. (Voir sur ce point l'étude de NOORDTZIJ dans *Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft*, 1907, pp. 16-22). Dans A, Hadhadhézer est battu vers Hâmath (ville indiquée seulement par I *Chroniques*, XVIII, 3), les Araméens de Damas sont battus ensuite; dans B, Hadhadhézer a rassemblé les Araméens de l'Outre-Jourdain (Damas pourrait difficilement être comprise comme faisant partie de cette région), il met à leur tête son chef d'armée Shôbhak qui est battu à Hêlâm; les rois, ses alliés, se dispersent aussitôt; d'autre part, bien qu'on ne puisse pas attacher une importance excessive aux chiffres, on notera que dans A les pertes des Araméens sont de 1.700 hommes de chars et de 20.000+22.000 fantassins; dans B, de 700 chars et de 40.000 fantassins (lecture des *Chroniques* pour « hommes de chars » dans II *Samuel*). Il y a entre les deux récits des divergences assez notables pour autoriser à croire qu'il y eut deux campagnes distinctes contre les Araméens en dehors de l'affaire de Rabbâ.

Ainsi A et B n'auraient, en réalité, aucun point de contact, chacun d'eux rapporterait une série distincte de campagnes.

V. — Il reste à fixer la chronologie relative de ces diverses guerres signalées par A et B.

Une première manière de procéder serait de suivre tout simplement l'ordre de la Bible: A et B étant très probablement indépendants l'un de l'autre, on placerait en premier lieu les guerres signalées par A contre les Philistins, contre Moab, contre Aram de Côbhâ, contre Aram de Damas, contre Edom, et en second lieu celles que décrit B : l'affaire de Rabbâ, la victoire de Hêlâm sur les Araméens et enfin l'écrasement des Benê-Ammôn. A l'appui de cette chronologie, on pourrait apporter ce fait que A semble bien se rapporter à la première partie du règne de David et B à la seconde. En effet, A se termine par une liste des ministres de David, qui marque une conclusion comme celle qui se trouve à la fin du règne de Saül dans I *Samuel*, XIV, 47-51. Une autre liste clôt la section II *Samuel*, IX-XX, mais elle paraît plus récente : Benayâ y occupe le second rang au lieu du cinquième qu'il a dans la première, détail qui correspond à la situation plus élevée qu'il occupe à la cour lors de l'avènement de Salomon; de plus, un nouveau fonctionnaire, Adomiram, le ministre de la corvée, y figure alors qu'il manquait dans la première. Il se serait donc écoulé plusieurs années entre l'établissement de la première liste et celui de la seconde; c'est pendant ce temps que devraient se placer les guerres de B.

Cette chronologie très simple est assez séduisante. Elle offre pourtant deux inconvénients historiques. D'abord il paraît un peu étrange que les Araméens de Côbhâ et de Damas écrasés et asservis par David dans

A reparaissent dans B avec quelque arrogance, et que David qui, dans les campagnes de A, les avaient atteints vers Hamath, jusque chez eux, ne réussit plus, dans l'offensive de B, qu'à les battre à Hélam, vers la frontière. Toutefois, nous ne pouvons pas dire que les faits ne se passèrent point ainsi puisque nous savons qu'avec Salomon Damas devient un « adversaire » constant d'Israël; on pourrait donc croire que la rébellion des Araméens aurait commencé sous David; celui-ci, après ses premiers succès, n'aurait plus été en mesure d'en garder, par la suite, tout le bénéfice.

Il y a un second inconvénient à cette chronologie: c'est de repousser assez tard dans le règne de David la défaite des Benè-Ammôn et la naissance de Salomon dont elle avait été en, quelque manière, l'occasion. A son avènement, Salomon pouvait avoir entre vingt et trente ans, puisque l'on parle de sa vieillesse (I *Rois*, XI, 4), ce qui suppose au moins soixante ou soixante-dix ans, et qu'il ne règne qu'une quarantaine d'années. Il faudrait donc faire remonter la grande campagne contre les Benè-Ammôn, qui serait la dernière de David, à la dixième année de son règne tout au moins, et, comme il régna une trentaine d'années à Jérusalem, il faudrait, en conséquence, accumuler dans ses dix premières années les huit guerres mentionnées par A et B. Cela paraît beaucoup trop.

C'est pour éviter ces deux inconvénients que dans l'exposé ci-dessus une autre chronologie a été suivie. La guerre contre Moab n'y entre pas, faute de données; mais les autres campagnes forment deux groupes dont les éléments sont liés par le texte lui-même. En premier lieu, est placé le groupe très bien articulé de B : les Benè-Ammôn évitent le combat, les Araméens qui se sont enfuis se ressaisissent, mais dans un temps qui n'est pas fixé; il put donc s'écouler une année entre leur fuite devant Rabbâ et leur défaite à Hélam; l'année d'après (II *Samuel*, XI, 1) a lieu le siège de Rabbâ. Tout ce qui concerne l'adultère de David a été raconté de suite; mais, comme le siège ne dura guère qu'une année, il vaudrait mieux reporter après le récit de la chute de Rabbâ l'intervention de Nathan, la naissance et la mort du premier enfant de David et de Bethsabée. Le second groupe est fourni par A, avec la guerre contre Çobhâ et Damas que suit immédiatement (II *Samuel*, VIII, 13), la guerre contre Édom.

Cette chronologie a, elle aussi, son inconvénient, celui de remanier l'ordre des données bibliques et d'entremêler ce qui était séparé. Mais elle offre l'avantage de donner un peu plus de jeu aux événements. Elle cadre aussi, et elle seulement, avec le fragment de psaume supposé davidique cité ci-dessus, qui semble bien placer la campagne contre Édom en tout dernier lieu. En supposant que cette campagne fut entreprise vers le milieu du règne de David, les diverses guerres en auraient rempli les quinze premières années. Si, à l'époque de la guerre d'Édom, le jeune prince Édomite Hadhadh avait une dizaine d'années, il aurait eu entre vingt-cinq et trente ans à la mort de David, ce qui s'harmoniserait avec I *Rois*, XI, 14-22. Dans les quinze dernières années, il y aurait facilement de la place pour les préliminaires de la révolte d'Absalon qui réclament onze ans sans qu'aucune guerre ne soit alors mentionnée : 2 ans entre l'outrage fait à Thamar et le meurtre d'Amnon (II *Samuel*, XIII, 23); 3 ans de séjour pour Absalom en Geshour (XIII, 38); 2 ans entre son retour à Jérusalem et sa réconciliation avec David (XIV, 28); 4 ans de propagande (XV, 7). La guerre de la révolte, le retour de David, la révolte de Shébha, les intrigues pour la succession, la proclamation de Salomon et les derniers temps de David auraient pris place dans les quatre ou cinq années qui suivirent.

Disons, en terminant, pour fixer les esprits sur des chiffres approximatifs que c'est un peu avant 1.000 avant J.-C. que David s'empara de Jérusalem où il régna environ trente ans, et qu'il mourut vers 975. Ses guerres étaient donc vraisemblablement terminées vers 990. Ces diverses dates peuvent subir un écart d'une dizaine d'années en plus.

L. D.

LA NOTION D'HÉRÉSIE CHEZ SAINT AUGUSTIN

Sur la fin de sa vie, vers 427, saint Augustin recevait une lettre du diacre carthaginois Quodvultdeus (1), lui demandant un résumé, un aide-mémoire, un *commonitorium*, où seraient cataloguées toutes les hérésies parues depuis la fondation de l'Eglise, leurs erreurs avec une réfutation et un bref exposé de la doctrine catholique opposée; enfin, pour la pratique, une indication de la conduite adoptée par l'Église vis-à-vis des convertis des diverses sectes.

Augustin répondit à son correspondant ce que répondent, assez généralement, les hommes d'étude aux hommes d'action qui viennent leur demander des résumés et des tracts où seraient condensés, en quelques pages, les « résultats acquis » de la science qu'ils cultivent. Après un premier billet qui se perdit, Augustin reprit la plume (2) pour montrer à Quodvultdeus que celui-ci était loin d'avoir mesuré toute la difficulté de l'œuvre demandée. Et cela surtout, parce qu'il était fort malaisé de définir avec exactitude ce qu'est l'hérésie : d'où la nécessité dans la confection d'un catalogue complet d'héresies, d'être très circonspect pour ne pas en omettre de véritables, pour ne pas y en faire figurer de simplement apparentes. Filastrius de Brescia qu'Augustin avait jadis connu auprès d'Ambroise et le savant évêque de Chypre, Epiphane, avaient tous deux entrepris précisément le travait demandé par Quodvultdeus : or, ils étaient arrivés à des résultats fort différents : pour le même laps de temps l'un avait compté 156 hérésies, l'autre 80 seulement; et comme on ne pouvait croire que des hérésies recensées par Filastrius un si grand nombre eussent échappé à Epiphane, bien plus savant que l'évêque de Brescia, il fallait conclure que les deux évêques n'avaient pas la même manière de concevoir l'hérésie (3). Et Augustin terminait en invitant le diacre cartha-

(1) Parmi les lettres de saint Augustin *Epist.* 221 PL. 33, 997; reproduite aussi en tête du *de haeresibus* t. 42, 15; la date approximative de 427 est établie par les éditeurs bénédictins dans MIGNE, t. 42, 15.

(2) *Epist.* 222, PL. 33, 999 et 42, 17.

(3) « ... Quod utique non evenisset, nisi aliud uni eorum videretur esse haeresis, et aliud alteri... Sed procul dubio in ea quaestione ubi disceptatur quid sit haeresis, non idem videbatur ambobus : et revera hoc omnino definire difficile est... », *loc. cit.* n. 2.

ginois à faire traduire le travail d'Epiphane, très supérieur selon lui à celui de Filastrius.

Quodvultdeus revint à la charge (1). Augustin céda : il travaillait alors à ses Rétractations et à la réfutation de Julien d'Eclane; aussitôt libre, il commencerait l'ouvrage demandé et priait le tenace diacre de l'aider au moins de ses prières (2). A quelque temps de là Quodvultdeus recevait la première partie du livre promis, la seule qui ait jamais vu le jour.

En réalité, si Augustin avait fini par se rendre, les instances de son correspondant n'en étaient pas l'unique cause, il l'avouait lui-même dans la préface de son traité. Ce travail qu'on lui demandait aujourd'hui, il y avait beau temps qu'il songeait lui-même à l'entreprendre et qu'il l'eût entrepris en effet, s'il n'avait toujours reculé devant les difficultés de l'exécution. Et il l'avait même rêvé plus complet que ne le désirait Quodvultdeus. Celui-ci, pratique avant tout, voulait un catalogue d'hérésies bien net, avec de bonnes et péremptoires réfutations.

> Pour moi, disait Augustin, je veux faire plus, si tel est le bon plaisir de Dieu; je veux donner le moyen d'éviter toute hérésie, connue ou inconnue, le moyen de la juger dès qu'elle se manifeste. Car ce n'est pas toute erreur qui est une hérésie, bien que toute hérésie, au sens défavorable du mot, ne soit hérésie que par quelque erreur. Qu'est-ce qui constitue l'hérétique ? L'exprimer dans une définition régulière est, à mon avis, ou tout à fait impossible, ou très difficile : je le montrerai dans la suite de cet ouvrage, si Dieu me dirige et me mène jusqu'au but que je poursuis (3).

Augustin dressa bien le catalogue demandé, mais son travail est resté interrompu juste au moment où il s'apprêtait à aborder enfin de front la grande question « *Quid faciat haereticum* ? » (4). A quelques années de là, Vincent de Lérins écrira son fameux *Commonitorium*, chose curieuse sous le nom même donné par Augustin après Quodvultdeus, au livre sur les hérésies : la question traitée est à peu près celle qui préoccupait l'évêque d'Hippone et la réponse, on l'a remarqué, largement influencée par les idées d'Augustin sur la règle de foi et l'autorité du *consensus* catholique. A relire ce célèbre opuscule, d'un intérêt si passionnant pour nous, on se prend à rêver du livre où Augustin, après ses longues réflexions, en hésitant, sans oser se flatter de résoudre tout le problème, aurait enfin abordé l'étude de cette capitale notion d'hérésie (5).

Formuler une définition de l'hérésie n'est pas chose bien difficile, s'il ne s'agit que de préciser le sens couramment donné à ce mot dans

(1) [August.] *Epist.* 223, PL. 33, 1.000 et 42, 17.
(2) *Epist.* 224, PL. 33, 1.001 et 42, 19.
(3) *De Haeresibus*, praeamb. PL. 42, 19.
(4) *Ibid.* PL. 42, 50. D'après ISIDORE DE SÉVILLE (*de Viris illustribus*, c. 22, PL. 83, 1.095). Primasius d'Hadrumète aurait essayé dans un ouvrage en trois livres, aujourd'hui perdu, de traiter les questions qu'Augustin n'avait pas eu le temps d'examiner.
(5) « Quid autem prosit ipsa inquisitio, etiamsi non potuerimus comprehendere quomodo sit definiendus haereticus, suo loco videndum atque dicendum est : nam si hoc comprehendi potuerit, quis non videat utilitas quanta sit ? » AUG. *de haeres. prooem*, PL. 42, 23.

l'usage théologique *actuel* : est hérétique toute assertion qui nie directement et immédiatement un dogme au sens strict du mot; et est dogme au sens strict du mot, toute vérité révélée par Dieu et proposée à ce titre par l'Église comme objet de *foi divine*. Le *Codex Iuris Canonici*, c. 1325, 2° a consacré officiellement cette définition : « *Post receptum baptismum si quis, nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat aut de ea dubitat, haereticus (est)* ». On discute bien pour déterminer ce qui est objet de foi divine ou pour savoir si nier que les cinq propositions sont dans Jansénius constitue une hérésie proprement dite (1) mais ce qui n'est pas controversé, c'est la corrélation des trois termes d'hérésie, de dogme et de foi divine, pris au sens strict :

Déclarer une proposition hérétique, c'est par le fait même affirmer que la vérité opposée est un dogme, objet de cet acte bien déterminé qui est l'acte de *foi divine* (2).

En revanche, il est facile de le constater (3), cette précision si nette des *notions* de dogme et d'hérésie, en opposition avec celles de simple certitude et d'*erreur théologique*, est relativement récente. Et par suite, s'il est facile de définir ce que *nous*, dans le langage technique de la théologie actuelle, nous entendons par dogme et par hérésie, toute la difficulté qui arrêtait Augustin reparaît aussi pour nous en face des textes antérieurs au XVII^e^ siècle (4). L'hérésie y importe toujours une négation de la foi, mais quelle espèce de négation, directe ou indirecte, explicite ou implicite ? Nous n'avons pas le droit d'introduire dans ces textes, des précisions qui nous sont familières, mais étaient étrangères à la pensée de leurs auteurs. De ce qu'une assertion est déclarée hérétique au XIII^e^ siècle, nous ne pouvons pas conclure immédiatement qu'elle soit, au sens actuel des mots, une *hérésie* et

---

(1) Hérésie *matérielle* s'entend : puisque, la question étant précisément douteuse, il ne saurait y avoir hérésie formelle, c'est-à-dire négation consciente d'une vérité qui soit certainement objet de foi.

(2) C'est précisément afin de n'avoir pas l'air de restreindre l'infaillibilité de l'Église et du Pape aux seules définitions objet de foi divine et pour rester en dehors des controverses entre théologiens, que les pères du Vatican ont employé dans la constitution *Pastor aeternus* l'expression de *doctrinam tenendam* plutôt que *doctrinam credendam* pour indiquer l'objet de l'infaillibilité pontificale. Les discussions au sujet de ces deux expressions montrent bien le sens précis des termes et l'état de la question dans la théologie actuelle : voir GRANDERATH. *Constitutiones dogmaticae Conc. Vatic.*, 1892. p. 191 sq.

(3) Ces variations dans la compréhension du mot d'hérésie ont été notées il y a longtemps déjà, sans parler d'Augustin lui-même, par PETAU, dans la préface de son édition d'Épiphane (MIGNE, PG. 41, 151), par WALCH, *Geschichte der Ketzereien*, t. 1 (1762) p. 4, sqq.

(4) On trouve bien, dès le moyen âge, la distinction entre *haeresis* et *error* pour les choses de foi : mais la notion d'*error* est encore plus variable que celle d'hérésie. Saint Bonaventure, par exemple *(in I Sent.* Dist. 27, pars 1 q. 4, édit. Quaracchi t. 1 p. 478) oppose l'erreur à l'hérésie, non d'après l'objet de la proposition mais d'après la manière dont elle est soutenue; de même en 1484, les théologiens de Paris donnent la note suivante à la 5^e^ proposition de J. Lailler : « erroneum et si addatur pertinacia, haereticum ». (D'ARGENTRÉ. t. I, 2. p. 309). A ma connaissance, c'est MOLINA (in I. q. 1, a 2, disp. 2) qui, le premier, a discerné deux catégories de définitions infaillibles et distingué l'assentiment qui leur est dû, en *assensus fidei* et *assensus theologicus*, ce que SUAREZ *(de Fide*, Disp. 3, S. 11, n. 3) lui reproche comme une nouveauté.

non une simple *erreur théologique* (1). Comme d'un autre côté, c'est en fonction de cette notion d hérésie qu'ont été portées nombre de définitions de l'Eglise, qu'a été exprimée nombre de fois la pensée des Pères et des theologiens, on sent l'intérêt qu'il y aurait à déterminer le degré de précision qu'elle a eu dans l'esprit des diverses générations chrétiennes, le relief plus ou moins grand donné par les époques successives à chacun des éléments qui la composent.

Ce travail, je l'essaierai brièvement ici pour saint Augustin : il semble bien être un des premiers, parmi les Pères, à se poser aussi explicitement la question : *quid facit haereticum ?* Il peut n'être pas inutile de recueillir les principaux indices (bien incomplets, disons-le tout de suite) de la réponse qu'il y eût faite s'il avait pu écrire la seconde partie de son de *Haeresibus* (2).

Pendant le moyen âge, les théologiens mettront tout particulièrement en relief dans l hérésie, le caractère d'obstination, *pertinacitas*, d'entêtement dans l'erreur, malgré les avertissements, les enseignements de l'Eglise : Augustin lui aussi accuse fortement ce trait, au point de réserver parfois expressément le nom d'hérésie, à l'hérésie *formelle*, pleinement endurcie : un texte de saint Paul (Tit. 3[10]) lui en fournit l'occasion. L'Apôtre avait recommandé de fuir l'hérétique après deux avertissements : comment Augustin s'obstine-t-il auprès des Donatistes ? C'est que, dit-il, ceux qui n'ont pas inventé l'erreur, mais l'ont reçue des autres, qui ne s'y attachent pas obstinément, mais cherchent la vérité, ne doivent pas être rangés parmi les hérétiques, « *nequaquam inter haereticos deputandi* » (3). En 391, peu après sa conversion, écrivant à son ami Honoratus, resté dans le manichéisme, il exprime déjà la même idée et distingue soigneusement l'hérétique et celui qui croit à l'hérétique et se laisse tromper par lui : et quand il parle de ces malheureux qu'on a trompés par de vaines espérances de liberté intellectuelle et de vérité sans mystères,

---

(1) Le card. BILLOT est bien affirmatif quand, parmi les marques « *multiplices, semper tamen cognitu facites* » qui nous permettent de distinguer, dans les définitions de l'Eglise « ea quae sunt de ipso objecto fidei divinae », il note n. 2 : « si contrarium asserentes pro haereticis judicentur, et n. 5 : « cum in hanc formam decretum praescribitur. Si quis hoc vel illud senserit... anathema sit » (*de Ecclesia* (1899) t. 2, p. 103) : Ces règles valent pour l'usage actuel, par exemple pour les décrets du Concile du Vatican. Pour ce qui est des anciennes définitions SCHIFFINI paraît beaucoup plus dans le vrai (*de Virtutibus* n. 128-129).

(2) On trouvera un certain nombre de textes réunis dans : DOM CEILLIER, *Hist. Générale des Auteurs Sacrés*, ed. Vivès, 1861, t. 9, art. 16 n. 181, p. 799-802 ; — Specht. *Die Lehre von der Kirche nach dem heiligen Augustinus*, Paderborn, 1892, p. 273 sqq. spécialement; — BATIFFOL, *Le Catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, t. 1, p. 240-243.

Sur les notions d'hérésie et de schisme avant saint Augustin voir A. SEITZ, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach altchristlichen Litteratur bis zur Zeit des Augustinus*. Fribourg, 1903, p. 93, sqq. cf. p. 88. ERNST, *Die Ketzertaufangelegenheit... nach Cyprian*, Mainz, 1901, particulièrement n. 23 suiv. Pour le Nouveau Testament, voir BARTLETT, art. *Heresy* dans *Dict. of the Bible*, t. 2 p. 351, ou BIGG à propos de *II Pet.* 21.

(3) *Epist.* 43 n. 1 (PL. 33, 160). En revanche, dès qu'il y a obstination dans l'erreur même purement intérieure et unie à la communion *extérieure* avec l'Eglise, il y a véritable hérésie : *de Baptismo* I, 4, n. 23 92. 43. 169.

on sent que le souvenir de ses propres années d'erreur fait trembler sa plume d'émotion et de pitié (1).

Après Tertullien, après Clément d'Alexandrie et bien d'autres Pères, il signale comme un trait du véritable hérétique, l'esprit de libre examen, de sens individuel qui choisit parmi les enseignements de l'autorité, y ajoute, en retranche ce qu'il lui plaît (2) : toutefois, je ne sache pas qu'il ait appuyé cette vue sur le sens étymologique de *haereticus* (*hatreô*) comme l'avaient fait Tertullien et saint Jérôme (3).

Inutile, du reste, d'insister sur ce premier caractère de l'hérésie : la pensée d'Augustin, comme celle de ses prédécesseurs a toujours été très nette en ce point : là n'était pas pour lui la difficulté de définir l'hérésie. Elle était plutôt, je crois, dans le second élément de cette notion : l'hérésie est un entêtement dans *l'erreur* et s'oppose par là au *schisme* qui n'importe pas de divergence dans la foi.

Dans saint Paul (*I Cor.* 11[19]) *haeresis* et *schisma* sont presque synonymes et désignent ce que nous appellerions aujourd'hui des *coteries* (5). Même après que le sens d'*haeresis* s'est précisé au point d'impliquer une séparation d'avec le corps de l'Église (6), les deux notions de schisme et d'hérésie sont souvent plus ou moins confondues : Fir-

---

(1) *De utilitate credendi* n. 1. (PL. 42, 65) cf. n. 21, col. 79 et *De civitate Dei* 18, 51 (PL. 41, 613). — *Ibid.* n. 2 : Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant terribili auctoritate superata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum et errore omni liberaturos... — *De Genesi contra Manich.* I, 1 (PL. 34, 173) : Qui autem desperant se posse in catholica disciplina in venire quod quaerunt, atteruntur erroribus : et si perseveranter inquirunt, ad ipsos foutes a quibus aberraverunt, post magnos labores fatigati atque sitientes et pene mortui revertuntur Cf. *De Baptismo*, l. 3, n. 27, PL. 43, 153.

(2) Par exemple *Contra Faust. Manich.* I. 32, c. 17 (PL. 42, 507); *in Joan.* 5[18] Tract. 18 (PL. 35, 1536), etc. — Cf. CLEM. ALEX. *Strom.* VII, 16 (PG. 9, 536), etc.

(3) TERTULLIEN, *de Praescript.* VI, 2 (éd. de Labriolle, p. 12); S. JÉROME, *in Gal.* 5[20], (PL. 26, 417) cf. *in Tit.* 3[11] (PL. 26, 597) : grâce à ISIDORE DE SÉVILLE et plus tard a GRATIEN, cette étymologie fera la base de la définition classique de l'hérésie pendant le Haut moyen âge; TERTULLIEN, *adv. Marc.* 2, 2 (ed. Kroymann p. 336) va jusqu'à dire : Aut quis dubitabit ipsum illud Adae delictum *haeresim* pronuntiare quod per *electionem* suae potius quam divinae sententiae admisit ?

(3) Saint Jérôme cependant emploie le mot *hérétique* en un sens plus large, et en l'appliquant précisément à saint Augustin, au cours de leur discussion : il n'a pas répondu à la lettre écrite contre lui parce que « illud cavebam ne episcopo *meae communionis* viderer procaciter respondere; et aliqua in reprehendentis epistola reprehendere; praesertim cum quaedam in illa haeretica iudicarem. » *Epist.* 105, 2 (M. 22, 835). Au sens propre les deux notions d'*hérésie* et de *communion* s'excluraient.

(5) PRAT. *La Théologie de saint Paul* I. 7[e] éd. (1920), p. 144, note cependant avec raison que *haeresis* dans cette phrase dit plus que *schisma* aussi le traduit-il par *sectes*. Dans *Gal.* 5[20] en énumérant les œuvres de la chair, l'Apôtre place l'hérésie parmi les péchés contre la *charité*, entre les *dichostasiai* et les *phthonoi*.

(6) D'après BIGG. *Comm. on the ep. of. Peter* (1902), p. 272, cette précision du sens d'*hérésie* se trouverait déjà dans *Tit.* 3[10] : le P. PRAT *loc. cit.* p. 402 (1[re] ed., p. 471) traduit par « fauteur de discorde » et croit plus justement ce me semble, qu'il s'agit là moins d'opinions fausses, que de discussions inutiles, nuisibles à la charité. En revanche ce sens de doctrine incompatible avec la foi de l'Eglise paraît bien être celui de *2 Petr.* 2[1] et est sûrement celui de saint IGNACE *Ephes* 6[2], *Trall* 6[1].

milien semble les distinguer nettement, mais non saint Cyprien (1); en 382, le synode de Constantinople voulant définir les *hérétiques* qu'il désigne dans un canon, englobe sous cette dénomination ceux même qui confessent la foi orthodoxe, mais font schisme et se révoltent contre leur évêque légitime (2); saint Basile au contraire restreint l'emploi du mot hérétique plus que nous ne le ferions aujourd'hui et ne traite que de *schisme* de vraies erreurs dans la foi (3).

Le prédécesseur d'Augustin dans la lutte contre le donatisme, Optat de Milève met nettement en relief le caractère de faute contre la foi, spécifique de l'hérésie et la distinguant du schisme. Parménien, sans doute pour justifier la pratique de sa secte qui rebaptisait les catholiques venant à elle, affectait de regarder la divergence entre les deux communions africaines non comme un simple schisme, mais comme une opposition entre orthodoxie et hérésie. Optat se refuse absolument à traiter les donatistes d'hérétiques : ayant même symbole et mêmes sacrements que les catholiques, ce ne sont que des schismatiques (4). On peut se demander, il est vrai, si les circonstances n'ont pas grandement contribué à affermir Optat dans cette conception : il admettait l'invalidité du baptême des *hérétiques* et la validité de celui des *schismatiques* : or l'Eglise Catholique ne rebaptisait pas les donatistes et leur reprochait de rebaptiser les catholiques : logiquement donc Optat ne pouvait accepter de traiter ses adversaires d'hérétiques (5).

Cette question de savoir si les Donatistes étaient seulement schismatiques se posa de nouveau vers 406, entre saint Augustin et l'évêque Cresconius : mais ici les rôles sont intervertis, c'est Augustin qui a qualifié les dissidents d'hérétiques et maintient l'épithète malgré leurs réclamations : admettant en général la validité du baptême des hérétiques, il ne risquait pas en rangeant les donatistes parmi eux de con-

---

(1) FIRMILIEN, dans sa lettre à Cyprien [Cypriani] *epist.* 72, n. 23 et 24. (Hartel II p. 824). Au contraire CYPRIEN *epist.* (Hartel p. 622), semble appeler indifféremment les mêmes hommes schismatiques et hérétiques; cependant, *Epist. ad Corn.* 7, 4, errore deposito et schismatico, immo haeretico furore desito, — il semble bien mettre entre les deux une différence au moins de degré.

(2) [Conc. Constantinop.] can. 6 (LAUCHERT, p. 86) : « Nous appelons hérétiques ceux qui... et ceux qui prétendent confesser la vraie foi, mais se sont séparés de nos évêques légitimes et font des réunions contre eux ». On sait (LAUCHERT, p. XXIV) que ce canon n'est pas du concile œcuménique de 381, mais d'un synode de Constantinople en 382 : après avoir défendu de recevoir les accusations portées par les hérétiques contre les évêques orthodoxes le synode définit ce qu'il entend par hérétiques : les circonstances ont vraisemblablement contribué à élargir l'acception du mot. Une loi civile de 379 (*Code Justinien* I, 5 *de haeret.* § 2) est plus conforme à l'usage qui a prévalu depuis : Haereticorum autem vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus succumbere debent qui vel levi argumento a judicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare. — En revanche dans une novelle de 541 (*nov.* 109, praef). Justinien range parmi les hérétiques omnes qui non sunt membrum sanctae Dei... Ecclesiae...: sacram communionem in Catholica Ecclesia non percipientes a Deo amabilibus sacerdotibus, haereticos juste vocamus.

(3) *Epist.* 188 *ad Amphil.* Can. 1 (PG. 32, 665) Cf. *Ernst, loc. cit.*, p. 23 sq.

(4) *Ad Parmenium*, I, 11-12 (Ziwsa, p. 13, sqq.), 4, I, 5; IV, 5; V, 3 (p. 7, 108, 125).

(5) *Ibid.*

damner directement la pratique de l'Eglise. Reste à savoir comment il entendait la différence entre le schisme et l'hérésie : sur ce point on sent mieux que nulle part ailleurs le flottement qu'il constatait lui-même dans sa propre notion d'hérésie.

Fauste reprochait aux catholiques de traiter les Manichéens de *schisma gentium* et se basait pour repousser cette appellation et rétorquer l'épithète sur ce que « *schisma nisi fallor, est eadem opinantem atque eodem ritu colentem quo ceteri, solo congregationis delectari discidio. Secta vero est longe alia opinantem quam ceteri, alio etiam sibi longe ac dissimili ritu divinitati instituisse culturam* » (1). Saint Augustin réfute Fauste, mais ne fait aucune observation sur la définition qu'il accepte comme base de discussion. Et vers 420, il reproche aux Donatistes de commettre « un schisme sacrilège en divisant le peuple, et une hérésie sacrilège en contredisant les promesses de Dieu manifestes et déjà accomplies sur la diffusion de l'Eglise dans tout l'univers ». Gaudentius est « *schismaticus sacrilega dissensione et haereticus sacrilego dogmate* » (2).

Mais ailleurs apparaît une notion différente. Dans un sermon contre les Donatistes, comparant les hérésies à l'Eglise, il reconnaît qu'elles ont mêmes sacrements, mêmes écritures..., pour la plupart *même symbole*, beaucoup même baptême : que leur manque-t-il ? La *charité* répond Augustin en citant saint Paul (*I Cor.* 12) : tandis que les hérésies sont les fruits de la chair, la charité est le fruit de l'Esprit (3). Sa pensée se précise dans sa discussion avec le donatiste Cresconius : vous prétendez, objectait celui-ci que nous sommes hérétiques, destinés à périr si nous ne rentrons dans l'Eglise : mais que nous manque-t-il, puisque vous accordez que notre baptême est valide ? que recevrons-nous en rentrant dans l'Eglise Catholique que nous n'ayons déjà ? La charité, répond Augustin, la charité que vous ne pouvez avoir hors de l'Eglise et avec laquelle il est impossible d'être schismatique ou hérétique (4). Cresconius se plaignait aussi du nom d'hérésie donné au donatisme « *Siquidem*, disait-il, *haeresis est diversa sequentium secta; schisma vero eadem sequentium separatio* » (5). Son adversaire brouillait donc les deux notions puisque entre les deux communautés africaines il y avait pleine conformité dogmatique. Augustin répond d'abord *ad hominem* en acceptant la définition donnée et en montrant les divergences des deux communions touchant le baptême; puis il ajoute (6), et c'est ce qui nous intéresse davantage, que pour lui, il préférerait qu'on mit entre schisme et hérésie cette distinction « *qua dicitur schisma esse recens congregationis ex*

(1) *Contra Faust. Man.* XX, 3 (PL. 42, 369).
(2) *Contra Gaudentium* II, 10 (PL. 43, 747). Un texte encore plus net et traitant la question ex professo serait *Quaest XVII in Matthaeum* q. 11, n. 1-2 (PL. 35, 1367), mais l'ouvrage est d'une authenticité au moins très douteuse. Dans *de Baptismo* III, 27; IV, 23 (PL. 43, 153; 169) la distinction des deux notions semble bien la même, quoique assez confuse.
(3) *Sermo* 37 n. 27, sqq. (PL. 38, 233), cf. *Serm.* 46 n. 18 (*ibid.* 280).
(4) *Contra Cresconium* II, 15-20 cf. I, 40 (PL. 43, 475 cf. 466).
(5) *Ibid.* II, 4 (PL. 43, 469). Cette définition, comme celle donnée par Fauste et citée plus haut a été souvent répétée au moyen âge sous le nom d'Augustin. Voir les deux dans saint Thomas II, II q. 39, à 1, Sed contra.
(6) *Ibid.* II, 9 (col. 471).

aliqua sententiarum diversitate dissensio (neque enim et schisma fieri potest nisi diversum aliquid sequantur qui faciunt); haeresis autem schisma inveteratum ». Idée qui se retrouve aussi sous sa plume quand il écrit à l'évêque donatiste de Césarée Emeritus : « Ce que nous vous reprochons c'est uniquement le crime de schisme, que vous avez même transformé en hérésie par votre persévérance dans le mal » (1). On le voit, pour saint Augustin, comme pour beaucoup de Pères plus anciens, les limites des deux notions ne sont pas très nettes (2). Toutefois, à travers ces diverses manières d'envisager l'hérésie, il y reste toujours un élément essentiel, l'erreur : pas d'hérésie sans quelque erreur, dira-t-il au début de son *de Haeresibus*. Mais il ajoutera aussitôt que toute erreur n'est pas nécessairement une hérésie.

La controverse pélagienne lui fournit l'occasion de préciser un peu cette dernière assertion.

En décembre 415, devant certaines assertions que les Pères du Synode de Diospolis lui reprochaient d'avoir émises, Pélage se défendit en disant qu'elles n'étaient pas de lui, et comme les pères insistaient pour que du moins il anathématisât ceux qui pensaient ainsi, il répondit : « *Anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos : siquidem non est dogma* » (3). Examinant en 417 les actes de ce concile dont se prévalaient ses adversaires, Augustin s'arrête un instant à cette réponse dont s'étaient contentés les Pères : il s'attache à distinguer l'erreur, la sottise (*stultiloquium*) et l'hérésie. Qu'on affirme de fait que l'aigle éprouve ses petits en leur faisant regarder le soleil, on ne dit pour cela ni une sottise, puisque le fait, quoiqu'il en soit de sa vérité, est rapporté par les savants et généralement admis; ni une hérésie puisque son affirmation est indifférente à la foi (*nec fidem nostram propter quam fideles vocamur, aut creditum laedit, aut creditum juvat*). Mais que de ce fait, on prétende conclure à la transmigration des âmes humaines dans les animaux, on est aussitôt hérétique, puisque la raison n'est pas commune aux hommes et aux bêtes, mais aux homme et aux anges. Et d'un autre côté bien des affirmations avancées par les ignorants sur des matières qu'ils ne connaissent pas sont des sottises, mais non des hérésies, car ils pèchent par légèreté, non par obstination : personne n'évite complètement ces fautes de légèreté, mais ce qui importe c'est de savoir si on y met obstination et mauvaise volonté (4). Ainsi bien que tout *stultiloquium* ne soit pas une hérésie, toute hérésie est une sottise et les Pères de Diospolis ont eu raison de se contenter d'une formule générale, sans entrer dans la difficile question de la définition de l'hérésie (5).

---

(1) *Epist.* 87 n. 4 (PL. 33, 298) : *schismatis* crimen, quam etiam haeresim male perseverando fecistis. Même idée dans S. JÉROME *in Tit.* 311 (PL. 26, 598).

(2) SEITZ, *loc. cit.*, p. 93, dit pour la période antérieure à Augustin : Die Grenzen von Schisma und Haresie fliessen praktisch ineinander über.

(3) *De Gestis Pelagii* n. 16-18 (PL. 44, 329, 331).

(4) *Loc. cit.* n. 18, col. 331 : ... quis est qui non labitur lingua... ? Sed interest quantum, interest unde, interest postremo utrum admonitus corrigat, an pertinaciter defendendo, etiam dogma faciat, quod levitate non dogmate dixerat.

(5) *Loc. cit.* n. 18, col. 330 : Ab hac quaestione non levi ubi quaeritur quatenus sit definiendus haereticus, recte se in praesentia judices abstinuerunt.

La tactique consistant à refuser de voir la foi engagée dans les controverses en cours, avait été essayée dès le début du Pélagianisme : en 411, au concile de Carthage, Caelestius déclarait que la transmission du péché originel était une affaire de discussion, non d'hérésie *(licet quaestionis res sit ista, non haeresis)* : il avait toujours affirmé que les enfants avaient besoin du Baptême c'était tout ce qu'on pouvait exiger de lui.

Cette distinction fit fortune, puisque saint Augustin devait encore la discuter en 418 et réfuter ses adversaires qui affirmaient « *istam praeter fidei periculum esse quaestionem* » (1). Après avoir montré, par une série d'exemples, quelles sont ces *quaestiones* où l'on peut soit rester dans l'ignorance, soit hasarder des conjectures peut-être inexactes, mais sans danger pour la foi (2); Augustin prouve qu'il en est tout autrement du Pélagianisme qui détruit toute l'économie de cette foi en transformant complètement le rôle du Christ dans notre salut. Se tromper sur le péché originel, c'est se tromper, non « *in aliqua quaestione* », mais bien « *in ipsa regula fidei qua Christiani sumus* » (3).

Aussi, quand les Pélagiens réclament qu'on leur apporte un jugement de concile porté contre eux, avant de les traiter d'hérétiques, Augustin répond qu'un tel jugement est inutile : beaucoup d'hérésies, la plupart même, ont été condamnées comme telles à leur apparition, sans réunion de concile : et l'erreur de Pélage qui va si manifestement contre l'enseignement de Cyprien et d'Ambroise, contre tout le sentiment catholique, apparaît sans conteste possible comme une hérésie (4).

C'est en 420 qu'Augustin parlait ainsi : en 417, quand il discutait les actes du Concile de Diospolis, il était moins affirmatif et semblait bien établir une relation entre les décisions de ce synode et le caractère hérétique des erreurs qu'on y avait fait rejeter par Pélage. Quoi qu'il en soit du sentiment de ce dernier, disait-il, « désormais, après ce jugement, quand nous combattons ces opinions, c'est contre une hérésies, condamnée que nous combattons » (5). Et de fait, dans ses premiers écrits contre le Pélagianisme, Augustin le qualifie de *novitas* en 412, de *pestilentia* en 415, mais je n'ai pas rencontré avant le *de*

(1) *De peccato originali*, n. 26-27 (PL. 44, 397, 398).

(2) Voici quelques-unes de ces « quaestiones in quibus salva fide qua Christiani sumus, aut ignoratur quid verum sit... aut aliter quam est humana et infirma suspicione conjicitur : « Cum quaeritur qualis vel ubi sit paradisus ubi constituit Deus hominem quem formavit ex pulvere, cum tamen esse illum paradisum fides christiana non dubitet; vel cum quaeritur ubi sit nunc Elias vel Enoch, an ibi an alicubi alibi : quos tamen non dubitamus in quibus nati sunt corporibus vivere... *(loc. cit.* n. 27 col. 398).

(3) *Loc. cit.*, n. 34 (PL. 44, 402). Cf. *Epist.* 190, n. 22 (en 418) (PL. 33, 805) : Les Pélagiens « non ideo sunt haeretici quia dicunt animas originem de illa prima peccatrice non ducere, quod vel aliqua fortasse ratione vera dici potest, vel sine fidei labe nesciri : sed hinc conantur efficere (unde omnino apertissimi haeretici judicantur) animas parvulorum nihil mali ex Adam trahere... »

(4) *Contra duas Epist. Pelag.* I, 4, n. 34 (PL. 44, 638).

(5) *De Gestis Pelag.* n. 30 (PL. 44, 338) : Nunc certe post hoc judicium quando contra hujusmodi sententias disputamus adversus damnatam haeresim disputamus.

Gestis Pelagii l'épithète d'hérétique qui, à partir de ce moment, devient courante (1).

Sur un autre terrain, celui du baptême, il déclare, nous l'avons vu, que les donatistes sont hérétiques pour ne pas accepter avec l'Eglise la valeur du baptême des non-catholiques : en revanche il excuse l'erreur de saint Cyprien sur cette matière; et la raison de ce jugement si différent c'est qu'au III^e^ siècle la question n'était pas encore élucidée, qu'on pouvait la résoudre différemment sans cesser d'être en communion, tandis qu'au IV^e^, elle est tranchée définitivement par la coutume de l'Eglise et les décisions des conciles universels (2). Il semble donc que pour Augustin certaines erreurs apparaissent dès l'abord comme des hérésies parce qu'elles détruisent les fondements mêmes de la foi, que pour d'autres au contraire on peut hésiter et que seul le jugement de l'Eglise manifesté soit en concile, soit par l'enseignement des évêques dispersés, tranche définitivement la question et les range au nombre des hérésies. Il met la rebaptisation des non-catholiques dans la seconde catégorie; quant au Pélagianisme, après quelques hésitations, il le place dans la première.

Un dernier document à consulter, et non le moins intéressant, pour préciser la manière dont Augustin concevait l'hérésie, c'est son *de haeresibus*. Nous savons, en effet, par les déclarations mêmes de l'auteur, que ce n'est pas une simple compilation des catalogues antérieurs, mais aussi et surtout une œuvre de critique, moins de critique historique que de critique dogmatique : dans les matériaux qui lui sont fournis, Augustin s'attache à trier soigneusement ce qui mérite le nom d'hérésie, laissant tout le reste de côté (3). D'au-

(1) *Novitas* : *de Peccat. meritis* I. 3 n. f. 12 (PL. 44, 185, 192). — *Pestilentia* : *de Natura et gratia* n. 1 (PL. 44, 247). En 415 *(de Perfectione Iustitiae* n. 44 PL. 44, 318) celui qui nie la nécessité de la prière est « ore omnium *anathemandum* », mais le mot d'hérésie n'est pas encore prononcé. Saint Jérôme dans sa lettre à Ctésiphon, n. 13 (PL. 22, 1160), lettre citée en juin 415 au synode de Jérusalem, compare déjà « *haec haeresis* » c'est-à-dire le Pélagianisme avec les hérésies classées; et Paul Orose à la fin de 415 parle dans son *liber Apolog.* (c. 1, n. 4, Zangemeister p. 604) de *haec nefaria haeresis*.

(2) *De Baptismo Contra Donat.* I. 6, n. 10 (PL. 43, 202) : « Illo tempore ab eis (Cyprien) ista esse tractata (apparet) quo nondum declarata sine ambagine hauriebantur, sed adhuc clausa magno molimine quaerebantur »... aussi pouvait-on alors « salvo jure communionis diversa sentire ». Mais depuis le contraire « satis eluxit pastoribus Ecclesiae Catholicae toto orbe diffusae, per quos postea plenarii concilii auctoritate originalis consuetudo firmata est... (*Ibid.* I. 6 n. 1, PL. 43, 197 cf. n. 10, col. 202). — Quel est ce *concilium plenarium* qui a tranché définitivement la controverse, c'est là, on le sait, une question débattue. Cf. ERNST, *Der hl. Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarconcil*, Zeitsch. f. Kath. Theologie, 1900, pp. 282-325.

(3) *De Haer.* n. 80 (PL. 42, 45) : Has haereses putavi in hoc opus meum de Filastrii opere transferendas. Et alias quidem ipse commemorat, sed mihi appellandae haereses non videntur. — Voir aussi les discussions pour savoir si telle secte mérite vraiment le nom d'hérésie, par exemple n. 40 (Apostoliques), 50 (Audiens), 57 (Massaliens), 68, 81 (Lucifériens). — Augustin note aussi avec soin (n. 37, col. 41) les différences entre Epiphane et lui pour le nombre des hérésies : il eût attaché moins d'importance assurément à ce nombre de 80 hérésies après le Christ, et 80 en tout, s'il avait lu les considérations où l'évêque de Salamine les assimile aux 60 reines et aux 80 concubines du Cantique (68) *Haer.* 80 n. 10, PG. 42, 772) : de fait Epiphane réunit souvent plusieurs sectes sous un même numéro pour arriver à ce chiffre symbolique.

tre part il indique exactement la manière dont il a dépouillé ses sources : la base de son travail, c'est l'abrégé d'Epiphane (1) à qui il emprunte les hérésies 1-57, en y ajoutant quelques détails pris ailleurs; chez Filastrius il puise les numéros 58-80 dont Epiphane ne faisait pas mention; enfin les huit dernières sectes lui sont fournies par un catalogue anonyme (81-82), par Eusèbe (83) et par ses souvenirs personnels (84-88). En comparant la liste ainsi dressée avec les deux principaux catalogues systématiquement dépouillés, l'*Anacephaleosis* d'Epiphane et Filastrius, peut-être pourrons-nous sinon discerner complètement, au moins soupçonner en partie les principes qui ont dirigé le choix fait par Augustin (2).

Un premier fait à constater, c'est que nous avons dans son ouvrage un catalogue de *sectes*, et non un recueil de *propositions* hérétiques, comme on en composera au moyen âge et surtout depuis : une hérésie est encore avant tout une secte concrète, ce n'est que plus tard qu'elle sera aussi une opinion abstraite, prise en elle-même et détachée des hérétiques qui la soutiennent, à qui elle est propre. On peut voir un premier pas vers cette nouvelle manière d'envisager l'hérésie, dans la seconde partie du livre de Filastrius (Hér. 93-156) : c'est en réalité une liste de 64 opinions sans nom d'auteur : mais par habitude elles sont encore présentées sous la forme concrète, bien qu'anonyme : « il y a une autre hérésie qui dit... il y a des hérétiques qui nient... » Augustin y puise les numéros 74-80 de son propre catalogue, mais il les envisage très nettement comme des *sectes*, dont le nom toutefois

(1) Les Bénédictins l'avaient déjà noté (*de haer.* 42, dans 92. 42, 33 not. a) Augustin s'est servi non du *Panarion* d'Epiphane, mais du résumé (anacephalaeosis) qui le suit : voilà pourquoi il appelle Filastrius *prolixissimus* (*de haer.* 41, col. 33) et parle des *libelli* d'Epiphane qui ne contiennent aucune discussion (col. 23). On le voit surtout par les citations qu'il fait (n. 42-43, col. 33) et qui reproduisent le résumé. Il n'a pas connu le *Panarion* puisque n. 63 il met les Passalorynchites parmi les hérésies qu'Epiphane ne cite pas : or celui-ci leur consacre (*Haer.* 48, n. 14, PG. 41, 877) une notice dans son grand ouvrage, mais ils ne sont pas mentionnés dans le résumé. Celui-ci semble du reste n'être pas l'œuvre d'Epiphane lui-même, voir HOLL, *Texte und Unters*, série 3, VI, 2, p. 95-98.

(2) Tableau de comparaison des trois ouvrages :

Epiphane...	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
Filastrius...	29	30	31	32	33	33	35	57	36		37	38	40	39	42	43	41	(1)	(2)	(3)
Augustin....	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	14	16	17	18	19	20
E.....	41	42	44	45	46	47	48	49	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61
F.....	44	45	47		48	49			74	58	87	60		50	52		53		82		
A.....	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	87	38	39	40
E.....	62	63	64	65	71	66	67	68	69	70	73	74	75	76	77	78	(a) 80			
F.....	54			64	65	81			90	86		67		72	68	(89)			51	55
A.....	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57		58	59
F.....	56	62	75	76	77	79	79	80	81	83	85	84	86	91	92		93	96	97	114	124
A.....	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73			74	75	76	77	78
F.....	125	127			(b)		(c)						(d)							
A.....	79	80		81	82		83		84	85	86	87	88							

(a) C'est la dernière hérésie, mentionnée par Epiphane.
(b) Empruntées à un catalogue anonyme.
(c) Empruntés à Eusèbe H.-E. VI, 37.
(d) Hérésies cataloguées d'après les souvenirs personnels d'Augustin.

lui est inconnu (1). Cette conception explique pourquoi il ne s'attache pas avec grand soin à reproduire d'une façon complète toutes les erreurs de chaque secte : le rejet de l'Ancien Testament, par exemple, est signalé chez certains hérétiques, passé sous silence pour d'autres à qui pourtant l'attribuait aussi le Résumé d'Epiphane (2). Ce qui est mis en relief, ce sont les erreurs particulières, les traits spéciaux qui permettent de considérer telle secte comme une hérésie à part, bien individualisée (3). On voit par là qu'en pratique il n'y a rien à conclure du fait qu'Augustin omet de signaler à propos d'une secte une erreur qui lui était attribuée par les sources qu'il utilise.

Reste donc à examiner le choix qu'il fait parmi les sectes elles-mêmes, et les motifs apportés pour justifier ce choix. Car pour les numéros 40, 43, 50, 57, 68, 81 et 86, il nous donne expressément les raisons qui l'ont porté à les ranger parmi les hérésies.

Nous y retrouvons tout d'abord une idée déjà signalée, savoir que l'obstination dans le schisme en fait une hérésie. Après avoir remarqué que les Lucifériens (n. 81) ne figurent ni chez Epiphane, ni chez Filastrius, sans doute, ajoute-t-il, parce qu'ils n'étaient pour ces auteurs qu'un schisme et non une hérésie, il constate cependant qu'ils se trouvent dans un catalogue anonyme : y sont-ils inscrits, doivent-ils y être inscrits à cause des erreurs qu'on leur impute sur l'Ame, ou bien ne seraient-ils pas hérétiques, alors même qu'ils ne professeraient pas ces erreurs « parce qu'ils se sont obstinés dans leur dissension » Augustin ne juge pas à propos d'examiner la question en cet endroit, il l'eût fait sans doute dans la seconde partie de son livre; mais nous savons déjà en quel sens il l'eût résolue. Du reste quelques paragraphes plus haut, il raconte (n. 69) comment les Donatistes firent un *schisme* contre Cécilien, et, la fausseté de leurs accusations une fois reconnue, *le transformèrent en hérésie par leur obstination* (4). Ce qu'il dit des Audiens (n. 50) vient confirmer cette idée que pour lui la différence entre schisme et hérésie est moins une différence de nature que de degré : Epiphane, dit-il, ne veut pas les appeler hérétiques, mais seulement schismatiques, « par indulgence pour leur simplicité » (5) : les deux épithètes semblent bien dans la même ligne, mais l'une est moins dure que l'autre.

---

(1) N. 80 (col. 45) : Quascumque (haereses) sine nominibus posui, nec ipse earum nomina memoravit. — Pour lui (n. 83) il a soin de proposer un nom (Arabici) pour la secte anonyme dont il recueille la mention dans EUSÈBE (*H. E.* VI, 37). Dans son préambule (col. 23) il rapproche des hérésies au sens ecclésiastique du mot, les sectes, les écoles philosophiques en leur donnant même ce nom consacré : « non omnes (philosophi) instituerunt *haereses* proprias.

(2) Omis pour les Valentiniens, n. 11 (Epiphane 31), pour les Archontiques, n. 20 (= Epiph. 40), — mais mentionné pour les Cerdoniens (n. 21 = Epiph.* 41), pour les Sévériens (n. 24 = Epiph. 45). Pour les Valésiens (n. 37 = Epiph. 58) Augustin omet de transcrire cette erreur et, chose plus curieuse, ajoute qu'on leur reproche d'autres enseignements hérétiques dont il n'a pas trouvé mention dans Epiphane.

(3) De là le soin d'Augustin à noter les sectes qu'il réunit alors que d'autres les séparent et vice-versa : voir par exemple n. 10, 25, 27.

(4) N. 81 : Aut etiam ideo sint haeretici quia dissensionem suam pertinaci animositate firmarunt. — N. 69 : schisma fecerunt... sed... pertinaci dissensione firmata in haeresim schisma verterunt.

(5) Ils sont antropomorphites « quod rusticitati eorum tribuit Epiphanius, parcens eis ne dicantur haeretici » (*loc. cit.*).

Origène (n. 43) est maintenu parmi les hérétiques, quoiqu'il en soit de certaines opinions qu'on lui prête peut-être sans fondement, à cause de sa théorie de la restitution finale des méchants. Tertullien (n. 86) n'est pas hérétique à cause de ses idées sur la corporéité de l'âme, idées susceptibles d'une bonne interprétation, mais parce que passé au Montanisme « il a condamné les secondes noces, contrairement à la doctrine apostolique ». Les Massaliens (n. 57) parce qu'ils entendent d'une façon exagérée le précepte de la prière continuelle; des hérétiques anonymes (n. 68) parce que de Exod. 3^5, Josue 5^{16} et Isaïe 20^2, ils prétendent déduire l'obligation de marcher toujours nupieds; enfin les Apostoliques (n. 40) à cause de leurs exagérations encratites. On voit, par là l'importance donnée par Augustin aux conséquences pratiques d'une erreur, dans l'appréciation de son caractère hérétique. La même impression se dégage du choix qu'il fait parmi les sectes que lui signalait Filastrius.

Dans Epiphane, en effet, il prend tout sauf les Lucianistes (Epiph. n. 43) qui ne sont dans le résumé du Panarion qu'un doublet des Marcionistes; Marcel d'Ancyre (n. 72) sur lequel, le même résumé n'affirme rien de positif, et les Collyridiens (n. 79) auxquels est attribué un culte de Marie dont le caractère exagéré n'est indiqué que dans le *Panarion*. Au contraire, Augustin laisse de côté la grande majorité des hérésies propres à Filastrius, surtout dans la série anonyme (hér. 93-156) où sur 64 il n'en reproduit que 7. L'insistance avec laquelle il revient sur ses efforts pour être aussi complet que possible (1) permet de croire que ces nombreuses erreurs ont été laissées de côté ou bien parce qu'elles avaient été déjà classées comme hérétiques à propos de quelque autre secte (2), ou bien parce qu'elles n'étaient pas véritablement hérétiques.

De règle absolue et mathématique suivie dans ce choix, on ne saurait en découvrir : on peut seulement, en s'attachant aux groupes d'erreurs dégager quelques indications : Augustin catalogue d'après Filastrius, tout d'abord les sectes qui se distinguent par des pratiques spéciales, fausses ou exagérées (n. 62, 63, 64, 68, 71 = Filastrius 75, 76, 77, 81, 86) : je ne crois pas qu'il en ait omis dans cette catégorie aucune qui ne coïncide pas en fait avec quelqu'une des hérésies précédentes (3). Il recueille aussi avec soin les erreurs sur la nature et les attributs de Dieu et sur la Christologie (n. 58, 59, 60, 73, 74, 75, 77, 80 = Filastrius 51, 55, 56, 92, 93, 96, 114, 127); sur la nature et la destinée de l'homme (n. 61, 76, 78, 79 = Filastrius 62, 97, 124, 125). Au contraire il semble laisser systématiquement de côté les condamnations prononcées par son prédécesseur contre ceux qui n'admettent pas les conclusions scientifiques tirées de la bible par une exégèse absolument littérale, par exemple sur les cieux (n. 94), la terre (n. 95), les tremblements de terre (n. 102), les étoiles (n. 103, 133), l'âge

(1) *De haeres*, post. n. 80 (M. 42, 49).

(2) Il mentionne cependant au n. 56 les Antidicomarianites d'Epiphane et n. 84 les sectateurs d'Helvidius d'après ses souvenirs personnels, bien qu'il soit persuadé de l'identité des deux hérésies. Mais il avait moins de raisons de se répéter ainsi pour des sectes anonymes.

(3) Cependant il laisse de côté ceux qui refusent de célébrer à la fois Noël et l'Epiphanie (Filastr. 140) : ce qui s'explique à cause de l'introduction récente en Occident de la fête du 6 janvier (voir Duchesne, *Origines du Culte Chrétien* 2 (1898), p. 249.

exact du monde (n. 112) (1). Sont aussi omises les « hérésies » portant sur des textes et des détails particuliers de l'histoire sacrée et n'entraînant pas, au moins directement, de conceptions dogmatiques spéciales, par exemple n. 116 (Adam et Eve auraient été aveugles avant la faute), n. 154 (sur l'histoire d'Elie), etc.

Beaucoup, du reste, des exégèses proposées par Filastrius contre ces « hérésies » qui forment la majorité parmi celles de sa seconde partie, n'étaient pas admises par Augustin (2). Celui-ci ne pouvait davantage suivre l'évêque de Brescia quand il rangeait parmi les hérétiques ceux qui attribuaient l'Epître aux Hébreux, non à saint Paul, mais à Barnabé ou Clément (n. 89), puisque lui-même à la fin de sa vie semble avoir admis cette opinion (3). Ce qui est plus intéressant, c'est qu'il biffe de sa liste toutes les « hérésies » ayant trait au canon et aux versions de la Bible : n. 129 et 130 sur l'inspiration de David et l'authenticité davidique de tout le Psautier, n. 134-135, rejet de l'Ecclesiaste et du Cantique, n. 142-146 sur la valeur des Septante (4).

En somme, on le voit, Augustin retient comme hérésies des sectes qui professent des erreurs essentielles, entraînant une conception différente de toute l'économie chrétienne et celles qui s'attachent obstinément à des pratiques repoussées par l'Eglise.

Si maintenant pour conclure nous rapprochons ces données fournies par le *de Haeresibus* des remarques formulées au cours des controverses avec les Donatistes, les Manichéens et les Pélagiens, nous constaterons tout d'abord que chez saint Augustin la notion d'hérésie est encore fort loin des contours précis qu'elle a pour nous et que le Code canonique a définitivement fixés. La notion Augustinienne recouvre entièrement la notion actuelle, mais elle la déborde notablement et c'est par là qu'elle perd en précision : pour lui comme pour nous, quiconque s'insurge contre un enseignement dogmatique, imposé explicitement par l'Eglise Universelle est hérétique. Mais sa notion est moins *juridique* que la nôtre : celui qui nie une vérité révélée fondamentale est hérétique par le fait même, sans qu'il soit besoin d'aucune définition pour le condamner : les théologiens actuels au lieu *d'haereticus*, diraient *proximus haeresi;* mais en revanche tandis qu'Augustin refuse de mettre dans cette catégorie d'hérétiques ceux qui erreraient sur un détail de la vérité révélée, nous mettons aujourd'hui sur le même rang toute négation de vérité révélée, quelqu'en soit l'importance et le lien avec l'ensemble de l'économie chrétienne,

(1) Mais Augustin, n. 75 (= Filastr. 96) maintient parmi les hérétiques ceux qui affirment l'*éternité* de la matière.

(2) Noter en particulier l' « hérésie » 128 de Filastrius sur l'induration de Pharaon et les nn. 101 et 109 touchant le gouvernement des volontés humaines par Dieu : ce n'est pas à la fin des controverses Pélagiennes qu'Augustin pouvait songer un seul instant à les reproduire dans son catalogue.

(3) PRAT. *Théologie de saint Paul*, t. I, 1908, p. 513 (7e éd., 1920, p. 555).

(4) Augustin mentionne n. 30 les Aloges qui étaient une hérésie « classée » et ne bornaient pas leurs erreurs au rejet des écrits Johanniques. Quant à l'hérésie 88 de Filastrius (ceux qui ne reçoivent que les Ecritures apogryphes), elle ne fait que résumer des erreurs déjà catalogguées : il est donc assez naturel qu'elle ne soit pas reproduite dans le *de haeresibus*.

et des erreurs de détail qu'Augustin refuse de cataloguer *hérésie*, dans Filastrius par exemple, seront pour nous *proximae haeresi* au même titre que ces erreurs fondamentales qui pour lui sont *haereses* avant même que l'Eglise ait parlé : la notion d'un dépôt révélé, autorisé en bloc par la parole de Dieu, à prendre ou rejeter en bloc, est certainement plus nette et plus explicite pour nous que pour lui.

En second lieu, pour Augustin est hérétique aussi quiconque s'obstine dans la révolte contre une décision même disciplinaire de l'Eglise Catholique ou dans le refus de communion avec cette Eglise, quelle que soit la cause de ce refus (1) : pour nous de tels actes rentrent dans la catégorie du *schisme*. Il semble que pour Augustin cette dernière notion n'ait pas beaucoup dépassé le sens qu'elle avait dans saint Paul, de *coterie*, *parti*, *faction* : aujourd'hui c'est dans un sens large que nous parlons du grand *schisme* d'Occident : pour lui cette acception constituait au contraire le sens propre du mot *schisme*.

La raison de cette différence est, je crois, surtout dans le fait que pour Augustin l'élément essentiel, le centre de cristallisation, de la notion d'hérésie n'est pas le même que pour nous. Pour nous c'est l'élément intellectuel d'erreur pleine et volontaire en matière de foi, erreur entraînant comme conséquence la rupture de l'unité et l'impossibilité de continuer à faire partie du corps visible de l'Eglise. Pour Augustin l'élément fondamental paraît être le fait de constituer en face de l'Eglise légitime, un groupement distinct, individualisé, irréductible à l'unité visible de la *Catholica* : cette irréductibilité pourra provenir ou de l'erreur ou du simple entêtement dans des oppositions de personnes ou de pratiques, elle suffira dès qu'elle sera absolue, à constituer une hérésie. De là les schismes qui deviennent hérésies avec le temps, de là le souci de compter et d'identifier les groupements hérétiques et d'en dresser un catalogue exact et complet. Cette notion est plus voisine du sens primitif du mot *hérésie;* elle est surtout très conforme au point de vue général de l'ecclésiologie Augustinienne « attachée de préférence à la considération de l'unité visible de la Catholica » (2).

Joseph de GUIBERT.

---

(1) Idée à rapprocher de la doctrine classique au moyen âge qu'un *excommunié* qui ne s'est pas fait relever de sa censure au bout d'un délai donné, devient, par là même, hérétique ou au moins suspect d'hérésie.

(2) BATIFFOL, *Le Catholicisme de saint Augustin* (1920), I, p. VI.

NOTES ET CRITIQUES

Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis Magisterii ecclesiastici, ordine methodico disposuit Ferdinandus Cavallera, lector Theologiae positivae in Facultate Theologica Tolosana. — Parisiis apud Gabrielem Beauchesne, 1920.

Le Magistère de l'Eglise, qui formule souverainement la règle de notre foi, de même, garantit, éclaire, ordonne tous les *lieux théologiques;* ses enseignements composent la doctrine catholique; or, ils sont, eux-mêmes, contenus et fixés en d'innombrables documents d'origine très diverse, qu'il est difficile, mais nécessaire, de recueillir et de classer, afin que ces richesses soient réunies dans le trésor de nos croyances. M. l'abbé Cayallera, professeur de théologie positive à la Faculté théologique de Toulouse, a entrepris cette tâche et l'a parfaitement accomplie. Les documents qu'il a rassemblés ont paru à toutes les époques de l'Histoire de l'Eglise, depuis le règne du Pape Clément Ier jusqu'au Pontificat de Benoît XV.

Ils se rapportent aux Traités qui se succèdent et s'unissent pour former un seul tout : la Révélation; — l'Eglise; — la Sainte Trinité; — Dieu et la Création; — le Christ; — la Justification; — les Sacrements; — les Fins dernières.

Donnons une idée de la méthode suivie par l'auteur, en examinant brièvement le dogme de la Trinité. La question est traitée, avant le Concile de Nicée, par le Pape Denys, réfutant les erreurs de Sabelius; et dont les affirmations sont étayées par Grégoire le Thaumaturge dans la profession de foi transcrite en la vie du saint Evêque, écrite par Grégoire de Nysse. A partir du Concile de Nicée, le Symbole des Apôtres est précisé et développé, à propos de chacune des Personnes divines, pour Dieu le Père, par saint Epiphane et le Symbole de Constantinople; pour Dieu le Fils, par le premier Concile de Paris, la déclaration du diacre Eugène au nom de l'Eglise d'Ancyre, par saint Epiphane et saint Damase; pour Dieu le Saint-Esprit, par les témoignages de diverses assemblées asiatiques. Mais la procession du Saint-Esprit réclame une attention spéciale pour saisir le vrai sens de la Tradition. Si le symbole du Concile de Ctésiphon a suscité des

controverses, nous possédons des formules concises et lucides, qui s'échelonnent du VI^e^ au XIII^e^ siècle jusqu'au Concile de Latran, et de plus amples décisions, émises à Lyon et à Florence.

L'action intérieure et féconde du Saint-Esprit, décrite par le Pape Damase, est présentée sous tous ses aspects et en toutes ses œuvres (Incarnation du Verbe, constitution et vie de l'Église, sanctification des âmes, sacrements, grâce, vertus et dons), dans l'Encyclique mémorable de Léon XIII : *Divinum illud munus*.

Mais la distinction des Personnes s'accorde à l'Unité de la Nature divine : celle-ci est professée, sous le pape Libère, au premier Concile de Paris, et bientôt après au Concile de Constantinople, mais avec une rigueur de termes presque scolastique, dans le Symbole. Quicumque vers le début du VI^e^ siècle; Hormisdas, Pélage I^er^, les décrets des multiples assemblées tenues à Tolède, spécialement au VII^e^ siècle, à Milan et à Rome envisagent quelques points spéciaux, mis en lumière par le Pape Léon IX. La condamnation d'Abélard et de Gilbert de la Porrée, des Vaudois et de l'abbé Joachim fournirent l'occasion d'élucider la vraie doctrine, définie au Concile de Latran. Plus tard, Pie VI blâmait les locutions inexactes du Synode de Pistoie, et, au XIX^e^ siècle, le Saint Office proscrivait les audaces métaphysiques de Rosmini. Enfin, dans l'encyclique *Divinum illud munus*, le Pape Léon XIII montrait les relations de ce Mystère avec les vérités essentielles du Christianisme.

Voici donc, sur la Sainte Trinité, une collection de textes authentiques et officiels, dont la connaissance et l'analyse sont les préambules indispensables d'une étude approfondie. Cette partie de l'ouvrage contient environ vingt-cinq pages; mais telle autre, par exemple, la huitième (*de Sacramentis*), en comprend deux cents. Ces extraits proviennent tous de sources indiquées et garanties; les moindres doutes, au sujet de leur authenticité, sont mentionnés. Nous sommes en présence des textes *officiels*, parce qu'ils dérivent des organes institués pour enseigner : je n'ai pas dit *infaillibles*, car ce caractère est propre aux décrets des Conciles généraux présidés par le Souverain Pontife ou aux enseignements du Pape, parlant *ex Cathedra*. Cependant, les documents cités expriment des formules reçues par les Églises, des distinctions, des explications, des amplifications communément admises : les unes préparent, les autres complètent les définitions et les anathèmes : elles sont donc extrêmement importantes pour l'intelligence des vérités directement révélées. Le R. P. Cavallera ne s'est point proposé de fixer la note qui convient aux propositions contenues en ces documents; ce n'était, ce ne pouvait être l'objet de cet ouvrage.

Mais songez aux incomparables services qu'il est appelé à rendre aux professeurs, aux prêtres, aux étudiants de nos universités, aux élèves de nos Grands Séminaires ! Pour trouver ces documents, il faut recourir à des livres spéciaux que possèdent seules nos grandes bibliothèques, à des recueils dont la plupart comprennent de nombreux volumes, d'un format peu maniable et d'un prix inabordable; il est indispensable de se livrer à des recherches minutieuses qui supposent des informations, des directions, des loisirs qui manquent au plus grand nombre, de rapprocher, de comparer des fragments disséminés.

Vous n'ignorez pas qu'un grand nombre de ces textes sont d'origine orientale et écrits en grec; vous en trouverez ici la traduction latine très fidèle, mais aussi le texte original sans lequel on est exposé à tant de méprises et de fausses interprétations. Mais, peut-être, estimerez-vous que la principale difficulté était le choix, car il n'est point aisé de découvrir les passages essentiels ou, tout au moins, caractéristiques, de les munir d'un contexte qui les explique, en détermine le sens et la portée, mais qui ne se prolonge pas outre mesure, car il risquerait de détourner l'attention que réclament les expositions dogmatiques.

La composition du livre est très méthodique : elle suppose une science approfondie de la Théologie, des questions qu'elle aborde et s'efforce de résoudre, de leurs relations, de leur subordination, de leur hiérarchie. Le souci de l'ordre et sa parfaite réalisation est la qualité maîtresse d'un esprit lucide, très résolu à élaguer les détails superflus, très attentif à ne rien omettre de ce qui importe à la connaissance de la doctrine.

L'auteur nous avertit qu'il n'a pas prétendu refaire l'*Enchiridion morale* du P. Bucceroni; il s'agit, ici, directement des Dogmes et de leur étude positive; mais personne n'oserait prétendre que celle-ci ne soit la base indispensable de la Théologie spéculative, qui, sans elle, construirait en l'air les admirables édifices qui sont l'honneur de la foi et de la raison. L'histoire des dogmes, leur vie, leur évolution, telle qu'elle est définie par le Concile du Vatican, sont impossibles si on ne recourt à ces documents. Comme leur succession doit être nettement établie pour qu'on puisse en tirer des conclusions certaines ou probables, le R. P. a dressé, avec un soin scrupuleux, une table chronologique, permettant de se reconnaître et de se retrouver parmi ces méandres ou ces fourrés.

Les documents patristiques n'avaient leur place marquée dans ce *Thesaurus* que lorsqu'ils exprimaient la foi traditionnelle, de telle sorte que l'Eglise adoptait et faisait siennes leurs affirmations : tels saint Athanase et le Concile de Nicée, saint Augustin et les Conciles d'Orange. La Patrologie possède des instruments de travail qui ne sont pas absolument identiques avec ceux de la Théologie positive. Mais l'Histoire Sainte soutient des rapports trop intimes avec la Dogmatique dont elle est l'une des sources divines, pour qu'il fût possible de passer sous silence les décisions de la Commission biblique. Comme elles furent édictées à des époques et en des occasions variées, il était utile qu'elles fussent rapprochées les unes des autres dans un ordre logique correspondant à celui qu'occupent, dans la Bible, les livres inspirés. Les exégètes, qui savent avec quelle docilité respectueuse et confiante ils doivent accueillir ces directions, pourront les éclairer et les commenter par un examen attentif et prolongé, légitime, certes, et requis pour en tirer d'exactes et justes conclusions.

Je voudrais mettre hors de doute la sincérité de mes éloges par une réserve ou plutôt un vœu : ne serait-il pas possible d'ajouter à l'ouvrage une partie sur la Morale ? — Déjà, à propos des Sacrements, quelques règles disciplinaires sont rappelées; il ne faudrait peut-être pas vingt pages pour y ajouter toutes les autres, j'entends celles qui peuvent servir de maximes générales et de principes pour

la solution des cas particuliers, de celles enfin qui rentrent, au point de vue moral, dans la Doctrine catholique ?

Je ne saurais dire combien j'admire l'érudition, le sens critique, le labeur intelligent et opiniâtre qu'exige la composition de cet ouvrage ! Pourquoi me suis-je rappelé, à ce propos, cette réflexion de Sainte-Beuve parlant « de grosses besognes auxquelles s'étaient attelés Huet et Ménage ». — « Ce sont, écrivait le critique, de ces travaux qui font honneur à ceux qui les mènent à fin, mais qu'on maudit tout en les exécutant ». L'écrivain sceptique ne pouvait soupçonner la patience et le courage qu'inspire la foi. Le savant professeur s'est plu, assurément, aux recherches pénétrantes et persévérantes qui serviront aux progrès et à la gloire de la Théologie.

Il est certain qu'il suffira de feuilleter et de parcourir cet imposant et précieux volume pour que se dégagent, peu à peu, des documents qu'il renferme, les éléments d'une preuve apologétique : l'immutabilité de la doctrine dans le temps et dans l'espace, l'unité qui l'imprègne si profondément, malgré la diversité des aspects qu'elle revêt, l'harmonieuse beauté de sa structure et la vie immortelle qui l'anime, que faut-il de plus à ceux qui connaissent l'histoire de la Pensée humaine, pour affirmer la divine origine de la Révélation chrétienne ?

Louis Maisonneuve.

Ild. Herwegen O. S. B. *Taufe und Firmung nach dem roemischen Missale, Rituale und Pontificale* (*Kleine Texte*, ed. Lietzmann, n. 144, *Liturgische Texte* XI). Bonn, Marcus et Weber, 1920, in-12, 46 pages. Prix : 3 marks.

Nous avons, à plusieurs reprises, signalé la collection des *Kleine Texte* dirigée par M. Lietzmann et si pratique pour les cercles d'études théologiques et autres. L'abbé de Maria Laach, Dom Ild. Herwegen y publie, d'après le Missel, le Rituel et le Pontifical romains l'ensemble des textes se rapportant au baptême et à la confirmation. Ils sont précédés des extraits du Missel pour le Samedi Saint, contenant les cérémonies préparatoires au Baptême des catéchumènes : bénédiction du feu, du cierge pascal, prophéties, bénédiction des fonts. La liturgie du baptême des enfants n'étant qu'une abréviation et adaptation de celle des adultes, est indiquée en notes, avec un jeu de caractères qui permet de se rendre compte immédiatement des modifications apportées. Nous souhaiterions qu'une publication analogue mît à la portée des étudiants les textes anciens ayant trait à ces sacrements et qu'il faut, trop souvent encore, aller chercher dans de coûteuses et peu maniables publications.

F. C.

Mgr Laveille, *L'abbé Henri Chaumont*, fondateur de trois sociétés salésiennes (1838-1896). Troisième mille, Tours, A. Mame; Paris, P. Téqui, 1919, in-12, xx-580 p.

Prêtre du clergé de Paris, successivement vicaire de Saint-Marcel et de Sainte-Clotilde, aumônier des Frères, l'abbé Henri Chaumont

n'occupa jamais de haute situation dans la hiérarchie ecclésiastique et il fut peu connu et peu répandu dans le monde. Mais il avait, de par ailleurs, bien des titres à la présente biographie qui sera, pour beaucoup, une révélation.

Fils spirituel et protégé de Mgr de Ségur, il fut vite initié, par lui, à la connaissance de saint François de Sales et familiarisé avec ses méthodes de direction spirituelle. Il ne voulut pas garder pour lui seul le bénéfice de cette initiation. Une fois prêtre, il prend pour modèle, dans l'exercice de son ministère, l'aimable évêque de Genève. A son exemple, il travaille à répandre la piété dans le monde et a inculquer aux âmes qu'il dirige ou sur lesquelles il a quelque influence, le souci de leur perfection personnelle. Autant que le permet la différence des conditions, il les conduit par les sentiers tracés par l'auteur de l'*Introduction à la Vie dévote* et d'autres ouvrages ascétiques dont il vulgarise ou systématise les doctrines dans une vingtaine de volumes et quatre ou cinq publications périodiques, sans compter des séries de conférences spirituelles, d'innombrables lettres de direction, des retraites ecclésiastiques, etc.

Pour donner à son apostolat plus d'étendue, plus de cohésion et plus de stabilité, il se décide peu à peu à fonder trois associations religieuses, la Société des Filles de saint François de Sales, les Fils de saint François de Sales, les Prêtres de saint François de Sales. Toutes imbues de l'esprit de l'évêque de Genève et animées de son zèle pour la sanctification des âmes en dehors du cloître, elles offraient à leurs membres, avec le bénéfice d'exercices communs, l'avantage des encouragements et des exemples mutuels. La plus prospère d'entre elles ajouta même aux pratiques de sanctification individuelles des œuvres d'éducation chrétienne et de propagation de la foi par la formation d'institutrices chrétiennes et de missionnaires catéchistes envoyées jusqu'aux Indes; à la veille de la guerre, elle comptait quatre mille membres. Les Prêtres de saint François dépassent aujourd'hui douze cents, et les Fils de saint François donnent « de belles promesses pour l'avenir ».

Tout le bien accompli à Paris d'abord, puis en province et à l'étranger, ne put longtemps échapper aux regards des évêques; ils en bénirent l'auteur principal, M. Chaumont, et dans quelques diocèses ils se firent ses premiers collaborateurs. A sa mort, leurs regrets venus de divers coins de France, de Belgique et même du Nouveau Monde, laissèrent deviner à son entourage combien avait été féconde l'œuvre de ce prêtre qui avait voulu être un prêtre dans la meilleure acception du mot.

La physionomie de l'abbé Henri Chaumont et l'action toute d'ordre spirituel, exercée par son inlassable activité, méritaient d'être mises en lumière. Mgr Laveille doit être félicité de l'avoir compris et d'avoir ajouté cette biographie à toutes celles des grands et saints personnages que nous lui devons. Telle qu'il nous la présente, la vie de M. Chaumont n'intéressera pas seulement les membres de la famille salésienne, elle apportera d'utiles leçons aux prêtres d'aujourd'hui et de demain.

A. DEGERT.

---

(1) Que je signale, p. 213, pour être corrigé à la prochaine édition, « à la fin de juillet 1871 » pour « à la fin de janvier 1871 ».

Preces gertrudianae, editio nova altera recognita a monacho O. S. B. archiabbatiae Beuronensis. Fribourg, Herder, in-32, 274 pages, avec une gravure. Prix : 3 fr. 15.

Edition commode des prières tirées des œuvres de sainte Gertrude et de sainte Mechtilde, avec insertion des litanies (Saint Nom de Jésus, Sacré-Cœur, Sainte-Vierge) approuvées par l'Église. L'on sait le charme spécial que présentent les révélations de ces grandes mystiques du XIII[e] siècle, les prières qui en sont extraites lui doivent le caractère de piété suave et forte qui les rend très aptes à nourrir la dévotion et la joie spirituelle.

F. C.

Dom O. Lottin O. B. S., *L'âme du Culte, la vertu de religion d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, abbaye du Mont-César, 1920, in-12, 88 pages. Prix : 1 fr. 50.

Cette brochure appartient à une collection destinée « à faciliter au clergé et aux catholiques instruits l'étude et la pratique de la liturgie ». C'est en français un vrai traité théologique. De là les nombreux textes latins qui courent au bas des pages et les discussions d'opinions que présentent le texte et surtout les appendices. On ne peut que se féliciter du sérieux de cette publication, du secours qu'elle apporte à la piété en rappelant l'attention sur cette vertu si hautement prônée par l'école française du XVII[e] siècle, notamment par Bérulle et ses disciples. Avec saint Thomas dont il cherche à reproduire fidèlement la pensée, l'auteur cite et discute au besoin les commentaires de ceux qui l'ont exposé avec le plus d'utilité, Cajétan, Suarez, Lugo, sans oublier les auteurs plus récents.

F. C.

Bernhard Jansen, S. J. — *Leibniz erkenntnistheoretischer Realist. Grundlinien seiner Erkenntnislehre.* Berlin, Simion, 1920, in-8°, pp. IX-80.

Parmi les interprètes du leibnizianisme, les uns l'ont compris comme un idéalisme, parfois même comme un idéalisme très voisin de celui de Kant; d'autres, en plus grand nombre, retenant surtout la théorie de la monade, ont vu en Leibniz un métaphysicien réaliste. Le R. P. Jansen s'est proposé de trancher cette controverse, en se restreignant au problème de la connaissance. Il conclut en faveur du réalisme vers lequel orientent tout d'abord le peu de place occupé par le problème critique et la parenté reconnue par Leibniz lui-même, entre sa logique et celle d'Aristote. Ces vraisemblances deviennent certitude, quand on entend Leibniz déclarer lui-même que sa logique est en accord avec sa métaphysique et qu'elle est orientée vers le réel. Si la pensée, instrument de calcul, progresse par des opérations d'ad-

dition ou de multiplication, c'est que l'univers est construit selon des règles mathématiques, « avec ordre, poids et mesure ». Le système des concepts exprime le système des formes substantielles et des causes réelles. Le Père Jansen expose, avec de nombreux textes à l'appui, le détail de ces théories leibniziennes sur l'origine et la nature de la connaissance, l'être et la vérité. Il en ressort qu'à n'en pas douter, Leibniz est réaliste. Ce n'est pas d'avoir fréquenté Kant qui fait comprendre le leibnizianisme, mais bien plutôt d'avoir pénétré Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas. Comment a-t-on pu s'y tromper ? Le R. P. Jansen indique les côtés de la philosophie leibnizienne qui ont donné occasion aux interprétations idéalistes, et il montre qu'ils ne contredisent pourtant pas le sens réaliste du système. En dépit de quelques répétitions et longueurs, la démonstration est conduite avec force et clarté. Elle eût encore gagné en solidité à préciser avec plus de rigueur, la notion même de l'idéalisme.

Charles Boyer.

Saint Vincent de Paul : Correspondance, entretiens, documents : I. Correspondance, tome I (1607-1639). Edition publiée et annotée par P. Coste, prêtre de la Mission. Paris, 1920, Gabalda, in-8° de XXVIII-624 p.

Que je profite de ce fond de page pour signaler simplement ce volume qui vient de voir le jour, cette semaine. Il est le premier d'une série qui va être consacrée à la réimpression de l'œuvre littéraire de saint Vincent de Paul. Elle débute avec celui-ci par la correspondance. Elle nous est ici présentée en son état natif, dégagée des altérations imposées aux éditions antérieures par des préoccupations de littérature ou d'édification, accrue par des découvertes récentes de textes perdus, éclairée dans l'annotation d'un surcroît de lumières dû au progrès de nos connaissances sur le XVII^e^ siècle, telle enfin qu'on pouvait l'attendre, après plus de dix ans de préparation, de son éditeur M. Coste, dont les lecteurs du *Bulletin* ont eu occasion d'apprécier la particulière compétence en tout ce qui touche saint Vincent de Paul. Mais je compte avoir prochainement le temps et l'espace moins mesurés pour dire de ce volume tout le bien qu'il mérite.

A. Degert.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Le mardi, 16 novembre, a eu lieu la réunion annuelle de NN. SS. les Evêques de la région universitaire. Etaient présents : Mgr Germain, archevêque de Toulouse, chancelier; Mgr Ricard, archevêque d'Auch; Mgr Cézérac, archevêque d'Albi; Mgr Schoepfer, évêque de Tarbes; Mgr de Carsalade du Pont, évêque de Perpignan; Mgr de Cormont, évêque d'Aire; Mgr Beauvin de Beauséjour, évêque de Carcassonne; Mgr Gieure, évêque de Bayonne; Mgr Sagot du Vauroux, évêque d'Agen; Mgr Raynaud, auxiliaire de Toulouse; Mgr Marcellac, évêque de Pamiers; Mgr Castel, évêque de Tulle; Mgr Cusin, coadjuteur de Mende.

Les vénérés prélats se sont réunis le matin, à 10 heures, pour étudier les affaires concernant la direction et l'administration de l'Institut catholique. Le soir, à 2 heures, ils présidaient dans la salle du cardinal Desprez la séance solennelle de rentrée. Les amis de l'Institut étaient là nombreux, pour témoigner leur sympathie à notre œuvre de haut enseignement et pour applaudir les orateurs. Tour à tour, Monseigneur le Recteur, M. le chanoine Degert, Monseigneur l'Evêque de Pamiers, ont captivé l'attention de l'auditoire dans des discours que nous sommes heureux de mettre sous les yeux de nos lecteurs. Monseigneur l'Archevêque de Toulouse, chancelier a clôturé la séance en soulignant les services rendus par l'Institut catholique depuis sa fondation, et faisant appel à la générosité du clergé et des fidèles pour lui imprimer une nouvelle vie et le faire prospérer « malgré des difficultés qui paraissaient, à certaines heures, accablantes et insurmontables ». Nos lecteurs liront avec bonheur, ces paroles vigoureuses et réconfortantes.

Le même jour, l'Association des anciens élèves ecclésiastiques de l'Institut catholique tenait son assemblée générale, qui n'avait pas pu avoir lieu depuis plus de six ans. Après une messe pour les membres défunts, célébrée par un mobilisé, M. l'abbé Carrière, professeur à l'Institut catholique, les anciens qui étaient plus nombreux que jamais, ont tenu leur réunion ordinaire. Le R. P. Dupuy, chapelain de Notre-Dame de Lourdes présidait. Nous ne dirons rien de son allocution, du rapport de M. le chanoine Samouillan, ni du discours de M. le chanoine Michelet. Les anciens les trouveront dans le *Bulletin*

de l'Association. A midi, le banquet traditionnel, auquel NN. SS. les Evêques avaient bien voulu prendre part, groupait autour de leurs Grandeurs, les membres du bureau de la Société de l'Ecole supérieure d'agriculture, M. le marquis de Villeneuve, M. le marquis de Palaminy, M. Théron de Montaugé, le corps professoral, les anciens élèves et les élèves actuels, y compris les vingt élèves de l'Ecole supérieure d'agriculture. Le toast a été porté par M. l'abbé Chatinières, professeur à l'Ecole Saint-Théodard, de Montauban. Monseigneur l'Archevêque lui a répondu, en affirmant une fois de plus sa confiance aux maîtres de l'Institut catholique et à leurs élèves qui ont déjà rendu de si grands services dans nos seize diocèses du Sud-Ouest. « On dit parfois, a-t-il ajouté, que l'âge glace le cœur. S'il en est ainsi, je me sens toujours jeune ». Vous l'êtes en effet, Monseigneur, et nous espérons bien vous voir continuer longtemps sur notre Institut, votre protection si éclairée et si dévouée.

Tous nos anciens ont été heureux d'assister à la séance solennelle de rentrée, à la suite de laquelle on s'est rendu à la chapelle pour la bénédiction du monument érigé à nos anciens morts, victimes de la guerre. Ce monument, sorti des ateliers de M. Giscard, l'artiste toulousain bien connu, rappellera à nos futurs élèves, que leurs devanciers firent vaillamment leur devoir et mettra sous leurs yeux des noms qui nous seront toujours chers. Nous croyons devoir transcrire ici ces noms.

P. Alçuyet, prêtre, caporal.
J. Arrivets, prêtre, cap., ●
A. Béziat, prêtre.
L. Berger, prêtre.
L. Blanc, prêtre, aumônier ●
J. Bonal, prêtre, aspirant.
H. Bonnemaxre, prêtre, aum. ●
H. Burg, prêtre. ●
D. Charo, prêtre, s[e]-lieut. * ●
B. Chaumel, prêtre.
P. Crampes, prêtre, aum. ●
P. Crayssac, prêtre, aum. ♣ ●
E. Cure, prêtre, aum. ♣ ●
L. Daunic, prêtre.
E. Durand, prêtre, caporal ●
J. Duthu, prêtre, caporal.
E. Gratio, prêtre.
J. Jean, prêtre, caporal.
E. Lagasse, prêtre.
C. Larroche, prêtre.
E. Leixelard, prêtre.
M. Lévêque, prêtre, sergent ●
E. Mathieu, prêtre ●
C. Mazel.
P. Mazel.
F. Pouiol, prêtre, caporal. ♣ ●
P. Ruffié, prêtre, capitaine * ●
B. Salinié, prêtre, aumônier ●
G. Sannié, prêtre, capitaine * ●
H. Saphore, lieutenant, * ●
A. Serin.
G. Tabarly, prêtre, caporal.
G. Thubet, prêtre.

Voici le rapport de M. le chanoine Degert, doyen de la faculté libre des lettres, sur les travaux des diverses facultés :

MESSEIGNEURS,

MESDAMES,

MESSIEURS,

Des vastes perspectives qu'a fait luire à vos yeux charmés l'organisation, escomptée, du travail selon les suggestions de l'Eglise, je voudrais appeler vos regards sur un théâtre beaucoup plus restreint. J'ose réclamer pour lui un peu de votre intérêt : c'est sur ce terrain

que s'exerce notre activité professionnelle, celle qui nous vaut, avec les sympathies de cette assistance distinguée, le bénéfice de votre concours effectif et de votre bienveillante protection.

Dès le lendemain de la démobilisation qui nous rendait des élèves, nos élèves, tout le monde estima qu'il fallait se remettre à la besogne sans perdre une heure. Chacun avait encore présent à l'esprit l'appel claironnant lancé, en cette même circonstance, par Monseigneur l'archevêque d'Albi, l'année précédente. Sous le souffle de sa chaude et sympathique éloquence, la voix de nos disciples d'hier, tombés au champ d'honneur, prenait un accent d'irrésistible supplication. Et ils nous demandaient de ne pas leur faire attendre plus longtemps des successeurs dans les chaires de leurs collèges laissées vides par leur départ, auprès des paroisses abandonnées sans pasteurs, auprès des âmes désemparées sans guide et sans lumière. Et d'un geste qui dépassait l'horizon du Sud-Ouest, nos évêques protecteurs se faisaient encore l'écho de leur appel en nous invitant à associer l'Institut à l'œuvre de reconstitution qui s'imposait d'urgence à tous les Français. Des lèvres de tous, ici, jaillit comme réponse un mot d'ordre général : pour l'Eglise et pour la France au travail.

Cette consigne fut comprise et acceptée d'emblée par les élèves qui nous venaient ou nous revenaient, pas tous, hélas ! La plupart nous arrivaient du front portant sur leurs traits pâles et anémiés la trace indéniable de quatre années de luttes, de fatigues et de privations, quelquefois même de blessures à peine fermées ou d'indignes traitements subis dans les geôles allemandes. Mais nous les retrouvions bien avec le bel entrain, la tenue vraiment sacerdotale, l'application studieuse, le respectueux attachement que nous leur avions connus jadis : tout au plus s'accusait, tout naturel chez eux après ces quatre ans d'ajournement, le souci des réalisations rapides. Eux aussi ne demandaient qu'à reprendre la tâche interrompue.

C'est sous ces auspices qu'au début de l'année scolaire 1919-1920 le travail reprit dans toutes nos facultés.

A leur tête, l'Institut place, est-il besoin de le dire ? la faculté de théologie : dans la chaire de théologie fondamentale le professeur M. Maisonneuve a mis en lumière la possibilité et la réalité de la révélation, en s'appliquant à défendre sa vraie notion contre les théories protestantes ou rationalistes d'Auguste Sabatier, de Schleiermacher, de Ritschl, de Loisy. Il en a enfin marqué les modalités et les diverses étapes de développement dans le temps.

Dans son cours public, M. Maisonneuve a poursuivi l'histoire des religions, déjà commencée les années précédentes. Les religions orientales l'ont occupé toute cette année. Il a pu aussi étudier les mouvements religieux dont la Perse a été le théâtre avec Zoroastre, la Chine avec Confucius et Lao-Tseu, le Japon avec le shintoïsme. Au lendemain de la guerre, où ils avaient pris part à nos côtés, l'histoire religieuse de ces peuples donnait à ce cours un regain d'actualité. Mais chacun sait ici que le succès de notre distingué confrère, qui s'est affermi dès la première heure, n'a nul besoin, pour se soutenir, de l'appui d'un attrait passager.

Dans la chaire de théologie positive, le professeur, M. Cavallera, a étudié la théologie mariale dans le Nouveau Testament et les Pères, jusqu'à saint Augustin. Ses élèves ont pu aussi se rendre compte de

la légitimité du culte rendu à la Très Sainte Vierge et des tendances actuelles, encouragées par l'Eglise, à insister sur son rôle dans la distribution des grâces. Ils l'entendirent en même temps réfuter des attaques récentes ou élucider des difficultés soulevées autour de certains textes scripturaires ou historiques.

A son enseignement fermé, M. Cavallera a joint, pour le premier semestre, un cours public. Saint Jérôme en a fait l'objet. A la veille du quinzième centenaire du grand docteur, que l'Eglise s'apprêtait à célébrer, nulle étude n'était mieux de circonstance. En une dizaine de leçons, le professeur a étudié la vie et les principaux aspects du talent de saint Jérôme et les principaux services rendus à l'Eglise par l'exégète et le traducteur des Livres saints, l'apologiste et l'apôtre de la vie monastique.

Dans le même souci d'actualité de bon aloi, M. Cavellera a consacré à Dante son cours public du second semestre. Pareil sujet n'était pas plus déplacé dans une chaire de littérature chrétienne que sur les lèvres d'un professeur de théologie. N'est-ce pas Benoît XV lui-même qui vient d'inviter nos Universités et Instituts à prendre une large part à la célébration du sixième centenaire et à la glorification du grand poète catholique dont ses contemporains disaient déjà :

Theologus Dantes nullius dogmatis expers.

Dans la série des conférences qu'il lui a consacrées, M. Cavallera a exposé successivement la biographie de Dante et entamé une partie de son œuvre. La suite, c'est-à-dire la *Divine Comédie*, sera étudiée cette année. Nul doute que le professeur ne retrouve autour de sa chaire la même assistance d'élite dont la constante assiduité fut, l'année dernière, son meilleur encouragement.

Dans la chaire de théologie scolastique, le professeur, M. Hourcade, a pris pour objet de son cours la grâce de Dieu : il en a d'abord déterminé et justifié la notion catholique contre les théories hétérodoxes qui, du Pélagianisme à l'immanentisme contemporain, l'ont, au cours des siècles, méconnue ou altérée. Les controverses classiques de la grâce efficace et de la grâce suffisante l'ont peu arrêté. Il avait hâte d'en venir aux conditions générales, métaphysiques ou historiques, aux propriétés essentielles du plus gratuit de tous les dons. Strictement fidèle à la doctrine de saint Thomas et, autant que possible, suivant, selon la tradition constante de la faculté, l'ordre même des questions de la Somme, il a pris nettement parti pour l'opinion qui dénie à l'homme toute aspiration naturelle vers la béatitude surnaturelle comme pour celle qui, dans la dégradation résultant en nous du péché originel, voit non seulement une soustraction de tous les dons gratuits, mais encore une diminution de nos forces purement naturelles. Il n'a jamais fait mystère de ses préférences; il ne me pardonnerait pas de les taire ici.

La théologie nous mène tout droit à l'Ecriture sainte; elle en vient; elle lui emprunte ses données les plus primitives, son appui le plus solide. Dans cette chaire, le professeur, M. Desnoyers, étudia dans son premier semestre la révélation mosaïque. A celle-ci se juxtaposa souvent la religion populaire. Le professeur a montré comment, par ses emprunts au paganisme cananéen, toujours survivant, elle faillit plusieurs fois détourner Israël de la poursuite de sa destinée. Mais Dieu parait à ce danger par des moyens dont le professeur a

fait saisir à ses élèves la nature et l'efficacité par l'explication, dans le deuxième semestre, de quelques chapitres de Jérémie. Dans cette lecture approfondie les étudiants purent, pour ainsi dire, toucher du doigt le rôle providentiel des prophètes dans la lutte du yahwéisme authentique contre le yahwéisme populaire.

Le cours public de M. Desnoyers porta sur la période de l'histoire d'Israël qui s'étend du schisme des dix tribus à la ruine du royaume de Samarie. Il a rencontré sur sa route, cheminant un moment côte à côte, le prophétisme populaire et le haut prophétisme. Il a pu suivre le premier dans tout son développement avec Elie et Elisée et saluer l'apparition du second avec Amos et Osée.

Pour son enseignement des langues sémitiques, le professeur a fait un cours élémentaire d'hébreu et un cours supérieur d'hébreu et de syriaque.

L'Histoire ecclésiastique est, pour la théologie, un auxiliaire précieux, indispensable; elle met à son service l'expérience des siècles. Dans son cours de cette année, le professeur, M. Saltet, a étudié l'histoire des saints jusqu'au XII^e^ siècle. A ses débuts, ce culte présente un caractère exclusivement religieux; mais par le fait même de son prodigieux succès dans le haut moyen âge, ce culte a eu de fortes répercussions dans l'histoire de la littérature d'abord, puis dans celle des institutions. C'est ainsi que l'histoire de la papauté, dans le haut moyen âge, ne peut être bien comprise que par qui rend au culte de saint Pierre toute l'importance qu'il a eue. La littérature des *livres de miracles*, si importante pour l'histoire, commence avec saint Augustin et conserve son originalité jusqu'aux croisades. Une attention spéciale a été donnée au *Livre des miracles* de sainte Foy de Conques, du XI^e^ siècle, qui, pour ce temps, est, sans contredit, le livre d'histoire le plus curieux de notre Midi. L'étude des diverses *Vies* de saint Dominique a fourni, en même temps qu'un sujet d'histoire générale, un thème très riche d'études critiques.

En vue de faciliter à ses élèves l'étude directe des textes originaux du moyen âge, M. Saltet a fait un cours libre de paléographie où étaient admis tous les autres élèves de l'Institut qui voulurent en profiter. Une riche collection photographique de chartes et d'autres documents méridionaux, mis à leur disposition, rendait à chaque élève, muni de son texte, l'étude personnelle aussi pratique qu'attrayante.

Au terme de ses travaux, la Faculté a pu admettre sept de ses élèves à la licence en théologie.

La philosophie scolastique voisine de trop près avec la théologie pour en être séparée ici. Pour elle comme pour tout travail de la pensée, se pose, à l'origine, le problème de la valeur de notre connaissance. Depuis Descartes, qui avait fortement ébranlé son autorité, depuis Kant surtout qui lui avait dénié tout titre à notre confiance, la raison spéculative se croit tenue de fournir ses preuves. La théorie de la connaissance répond à cette préoccupation. Le professeur de critériologie, M. Baylac, en a fait l'objet du cours de cette année. Lui aussi se pose la double question : connaissons-nous ? Que pouvons-nous connaître ? Ses réponses ont été et ne pouvaient être que celles de la philosophie catholique traditionnelle : une affirmation motivée de la réalité de la connaissance et de sa véritable portée. Avant d'arriver à cette solution, il avait d'ailleurs commencé par éta-

blir la vanité des solutions contradictoires qui ont prétendu la supplanter.

Dans l'histoire de la philosophie, l'étude du système de Descartes lui a permis de donner un nouvel appui à son cours doctrinal.

Dans la chaire de logique et de métaphysique, le professeur, M. Cathala, a abordé la question des Universaux; une vieille connaissance que des esprits superficiels pouvaient croire depuis longtemps abandonnée. Il n'en est rien. Un regard averti n'a pas de peine à la trouver au fond de toutes les réponses les plus récentes données au problème de la connaissance. Pour être plus récents que les systèmes désuets de l'idéalisme platonicien, du Nominalisme, du Conceptualisme, du formalisme scotiste, ils n'en échouent pas moins dans leur tentative de donner à la science une base inébranlable. Seul le vieux réalisme péripatético-thomiste y réussit.

A l'école de saint Thomas et sous son inspiration directe, M. Cathala s'est efforcé, avec succès, de faire voir dans les Universaux un produit de notre intelligence qui en prend les premiers éléments dans la réalité, sauf à les soumettre à une série d'élaborations dont l'abstraction intellectuelle marque le terme. Comme thème d'explication, M. Cathala avait pris le *De Anima* de saint Thomas qui, composé vraisemblablement vers 1270, nous a conservé un reflet des opinions averroïstes dont Siger de Brabant fut, à l'Université de Paris, le champion le plus brillant et l'Ange de l'Ecole l'adversaire le plus décidé.

Dans la chaire de morale, les étudiants ont entendu le professeur, M. Michelet, faire le procès des divers systèmes de morale rationaliste qui, depuis quarante ans, ont prétendu assumer seuls la direction des âmes : le stoïcisme rajeuni avec Maeterlinck, le moralisme kantien devenu presque, avec Lachelier, Boutroux, Delbos, la doctrine officielle de l'Université, la morale des idées-forces avec Fouillée, le positivisme moral déguisé sous le nom de sociologisme avec Durkheim et Lévy-Brubl, la morale bergsonienne, à peine ébauchée, et combien d'autres ont été ainsi passées en revue. En face de leurs contradictions, de leurs lacunes, de leurs hésitations, dévoilées sans parti-pris, mais sans ménagement, il y avait plaisir à voir présenter par M. Michelet la morale chrétienne, notre vieille morale, dans tout l'éclat de la jeunesse, dans la vigueur de son inépuisable vitalité.

En conformité avec les prescriptions pontificales, le professeur a expliqué le texte du *de Rectitudine* dans la Somme de saint Thomas. Enfin, il a pu, dans quelques conférences, organiser et diriger des travaux de ses élèves sur les divers aspects de la morale chrétienne.

Le programme de la Faculté de philosophie scolastique comporte un cours de science. Cette année, le professeur, M. Carrière, y a étudié, dans ses points fondamentaux, la théorie cinétique des gaz. On sait qu'un gaz est constitué, pensent les physiciens, par un nombre incalculable d'infimes particules, livrées dans le récipient qui les renferme à une agitation aussi incessante que désordonnée et, partant, à autant de heurts réciproques. Parce que des hypothèses émises à ce sujet ont trouvé leur justification, soit pour l'explication de quelques phénomènes physiques, soit dans quelques découvertes qu'elles ont suggérées, des physiciens, que les vastes généralisations n'ont

jamais effrayés, ont cru pouvoir transporter ces théories dans l'étude de l'univers extérieur au système solaire en général et des mouvements stellaires en particulier. Dans un exposé forcément succinct, le professeur s'est surtout attaché à marquer dans quelle mesure l'expérience appuie la théorie cinétique et sur quels points elle la désavoue.

Si délicates et si austères qu'aient pu paraître ici ces matières, l'assiduité laborieuse des étudiants a correspondu à l'effort des maîtres. Aux examens de fin d'année, la Faculté de philosophie scolastique a reçu deux bacheliers, un licencié et un docteur. (*A suivre*).

Tableau des Cours de l'Institut Catholique de Toulouse, 1920-1921

FACULTÉS CANONIQUES

THÉOLOGIE

Apologétique. — M. le chanoine Maisonneuve, docteur en théologie, doyen : le mercredi, à cinq heures; Théologie fondamentale; *De locis theologocis*, le lundi et le mercredi, à neuf heures et demie.

Théologie positive. — M. Cavallera, docteur en théologie : Session VII[e] du concile de Trente : le jeudi et le vendredi, à neuf heures et demie. — Les sources de la théologie positive, le samedi, à dix heures et demie.

Théologie scolastique. — M. Hourcade, docteur en théologie : *De Verbo Incarnato*, les lundi, mardi et jeudi, à dix heures et demie.

Ecriture sainte. Langues sémitiques. — M. Desnoyers, docteur en théologie : Histoire de la civilisation hébraïque, le mercredi et le vendredi, à dix heures. Cours d'hébreu, le mardi, à huit heures. Cours d'assyrien, le jeudi et le samedi, à onze heures. Histoire politique et religieuse du peuple d'Israël, le samedi, à quatre heures.

Histoire ecclésiastique. — M. le chanoine Saltet, docteur en théologie : Le développement de l'autorité pontificale du cinquième siècle à la fin du treizième, le mercredi; explication de textes, le samedi, à dix heures et demie; exercices de paléographie, le mardi, à huit heures.

DROIT CANONIQUE

Explication du nouveau code. — M. Besson, docteur en théologie, doyen.

M. Fournier, docteur en théologie, suppléant : Les délits et les peines, les mardi et vendredi, à huit heures un quart.

M. Trilhe, docteur en droit canonique : *De personis*, le lundi, à huit heures un quart; *Normae generales*, le mercredi, à huit heures un quart.

Droit civil ecclésiastique. — M. le chanoine Crouzil, docteur en droit canonique, docteur en droit civil : Les catholiques et les libertés publiques, les lundi et mercredi, à deux heures; Droit administratif et organisation judiciaire, le vendredi, à deux heures.

Histoire du droit. — M. le chanoine Saltet, docteur en théologie : Histoire du Décret de Gratien, le jeudi, à huit heures.

PHILOSOPHIE

Logique et métaphysique. — M. Garbay, docteur en théologie, professeur : Acte et puissance; Prédicaments, les lundi et mardi, à dix

heures et demie; Explication des auteurs de licence, le vendredi, à dix heures et demie.

Psychologie et morale. — M. le chanoine Michelet, docteur en théologie : Psychologie; Morale; Malebranche, le vendredi, à trois heures; Explication des auteurs de licence, le mardi, à neuf heures.

Critériologie et histoire de la philosophie. — M. le chanoine Baylac, licencié en philosophie, doyen : Questions de critériologie, le mercredi, à huit heures. Histoire de la philosophie : Aristote. Explication des auteurs de licence, les lundi et samedi, à huit heures.

Sciences. — M. Carrière, docteur ès-sciences : Théories électriques de la matière, le mercredi, à dix heures un quart.

FACULTÉ LIBRE DES LETTRES

Littérature grecque. — M. Dufréchou, licencié ès-lettres, le jeudi, à deux heures.

Littérature latine. — M. le chanoine Gimazane, docteur ès-lettres.

M. le chanoine Degert, docteur ès-lettres, doyen, le mercredi, à huit heures et demie; le jeudi, à dix heures et demie.

Littérature française. — M. le chanoine Samouillan, docteur ès-lettres, le mercredi, à dix heures et demie.

M. Monbrun, licencié ès-lettres, le mardi, à trois heures et quart et le vendredi, à quatre heures et demie.

Ancienne littérature chrétienne. — M. Cavallera, docteur ès-lettres, le vendredi, à cinq heures (1er semestre).

Histoire. — M. le chanoine Clergeac, docteur ès-lettres.

M. le chanoine Saltet, licencié ès-lettres, dirigera les exercices pratiques de critique et de paléographie, le mardi, à huit heures.

Philosophie. — M. Baylac, licencié ès-lettres et licencié en philosophie, les lundi et samedi, à huit heures.

Langues vivantes. — M. de Suplicy, certifié en allemand : Allemand, le lundi, à six heures et le mercredi, à deux heures; Anglais, les mardi et vendredi, à deux heures et demie.

M. Dufréchou, licencié ès-lettres : Espagnol, le lundi, à neuf heures.

M. Cavallera, docteur ès-lettres : Italien, le vendredi, à cinq heures, après Pâques.

ÉCOLE SUPÉRIEURE DES SCIENCES

Algèbre et mécanique. — M. le chanoine Domec, licencié ès-sciences, les lundi et vendredi, à cinq heures; les mardi et mercredi, à dix heures.

Analyse et mathématiques générales. — M. le chanoine Thomas, licencié ès-sciences, les lundi, jeudi et samedi, à huit heures; le mardi à cinq heures.

Physique générale. — M. Carrière, docteur ès-sciences, le lundi et le mercredi, à dix heures.

Chimie générale. — M. le chanoine Senderens, docteur ès-sciences, directeur.

M. Carrière, docteur ès-sciences, le mardi, à trois heures et le mercredi, à cinq heures et demie

Biologie. — M. Boule, dirigera des travaux pratiques de biologie, les lundi, mercredi et vendredi, à deux heures.

ÉCOLE SUPÉRIEURE D'AGRICULTURE

Une affiche spéciale a indiqué la nature des cours de cette Ecole.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES

Breton (Mgr Germain). — Etude sur le Livre du Pape de Joseph de Maistre..... 81, 161, 241

Cavallera (Ferdinand). — Le dernier séjour de saint Jérôme en Occident, II. L'apostolat ascétique..... 39

— Saint Jérôme et la Vulgate des Actes, des Epîtres et de l'Apocalypse..... 269

Desnoyers (Louis). — Le règne de Salomon (*suite et fin*). 11, 112

— Les guerres extérieures de David..... 340

Germain (Mgr.), archevêque de Toulouse. — Rôle et utilité de l'Institut catholique..... 333

Gieure (Mgr.), évêque de Bayonne. — La paix sociale..... 3

Guibert (Joseph de). — La notion d'hérésie dans saint Augustin..... 368

Lacger (Louis de). — L'acquisition du droit de tester par les curés..... 207

Lahorgue (Pierre). — L'évolution catholique de Pascal..... 59

Marceillac (Mgr.), évêque de Pamiers. — Rôle et utilité de l'Institut catholique..... 321

Noyon (Auguste). — Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'Immaculée Conception..... 293

Saltet (Louis). — Saint Irénée et saint Cyprien sur la primauté romaine..... 179

XXX. — M. le chanoine Valentin..... 336

Chronique de l'Institut..... 158, 237, 388

NOTES ET CRITIQUES

Bliemetzrieder. — Anselms von Laon systematische Sentenzen, I. Texte 314

Burnichon. — La Compagnie de Jésus en France; III 315

Calvet. — Pour refaire la France, II. Le renouvellement intérieur 157

Capello. — *De Censuris iuxta Codicem Iuris Cononici* 157

Castillon (et Matharan). — *Asserta moralia*, ed. 13ª. — Autour du mariage, trois problèmes moraux 319

Cavallera (Ferdinand). — La lettre sur l'évêque Bonose est-elle de saint Sirice ou de saint Ambroise ? 141

— *Thesaurus doctrinae catholicae* 381

Coste. — Saint Vincent de Paul : Correspondance, entretiens, documents : I. Correspondance 387

Crosnier. — Victor Conen de Saint-Luc 234

Denney. — The Christian Doctrine of Reconciliation 75

Ehrle. — Grundsaetzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik 230

Joseph ex Ereto. — *Compendium theologiae moralis iuxta novum codicem Iuris canonici* 156

Ferreres. — El Breviario y las nuevas rúbricas, I 155

— La première communion des enfants 155

Flachaire. — La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII^e siècle 153

Fourneret. — Le mariage chrétien 228

Godefroy. — Les bénédictins de Saint-Vanne et la Révolution. 153

Guiraud. — Histoire partiale, histoire vraie; IV, L'ancien régime 76

Hugueny. — Critique et catholique 226

Herwegen. — Taufe und Firmung nach dem roemischen Missale 384

Jansen. — Leibniz erkenntnistheoretischer Realist. Grundlinien seiner Erkenntnislehre 386

Labusquette (de). — Autour de Dante. Les Béatrices 231

Lahondès. — Les monuments de Toulouse 309

Laveille. — L'abbé Henri Chaumont 384

LEBRETON. — Les origines du dogme de la Trinité, 4e éd..... 225
— Le Dieu vivant..... 225
LHANDE. — L'enseigne de vaisseau Auguste Lefèvre..... 157
LOTTIN. — L'âme du culte, la vertu de religion d'après saint Thomas d'Aquin..... 386
MARMION. — Le Christ vie de l'âme..... 230
MATHARAN (et Castillon). — *Asserta moralia*, ed 13a..... 319
MONBRUN (P.-J.). — La fin non janséniste de Pascal..... 147
MOREAU (de). — Etude sur Fastré, premier abbé de Cambron.. 152
— La Bibliothèque de l'Université de Louvain..... 317
NEYRON. — Le gouvernement de l'Eglise..... 77
OSTY. — Le sens de la vie..... 320
PILLET. — Le Palais de Darius Ier à Suse..... 79
Preces gertrudianae..... 386
ROUX (de). — Pascal en Poitou..... 77
SNOWDEN. — *The atonement and ourselves*..... 318
SPALDAK. — Le problème de l'évolution..... 236
THÉRON DE MONTAUGÉ. — Les couleurs liturgiques..... 236
TOUZARD. — Moïse et Josué..... 150
VACCARI. — Esichio di Gerusalemme..... 312
VLAMING. — *Praelectiones Iuris Matrimonii*..... 229
WEBER. — *S. Irenaei demonstratio*..... 320
ZANKOW. — Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche 316